GEORGE WOODCOCK

L'ANARCHIA

STORIA DELLE IDEE E DEI MOVIMENTI LIBERTARI

RG Res Gestae

George Woodcock

L'ANARCHIA

Storia delle idee e dei movimenti libertari

Res Gestae

Titolo originale dell'opera:
Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements.

© 2022 - Edizioni Res Gestae
via Pichi 3, 20143, Milano
Per informazioni: info@edizioniresgestae.it
www.edizioniresgestae.it
ISBN: 9788866973669

L'editore ha effettuato, senza successo, tutte le ricerche necessarie al fine di identificare gli aventi titolo rispetto ai diritti dell'opera. Pertanto resta disponibile ad assolvere le proprie obbligazioni.

1.

Prologo

"Chiunque neghi l'autorità e combatta contro di essa è un anarchico," ha detto Sébastien Faure. La definizione è suggestiva nella sua semplicità, ma la semplicità è il primo pericolo da cui ci si deve guardare nello scrivere una storia dell'anarchia. Di poche dottrine o movimenti l'opinione pubblica si è fatta un'idea tanto confusa, e pochi hanno offerto, nella propria varietà di atteggiamenti intellettuali e d'azione, tante scuse per una simile confusione. Ecco perché, prima di affrontare la storia dell'anarchia come teoria e come movimento, comincio con un capitolo di definizioni. Che cos'è l'anarchia? e che cosa non è? Questi i problemi che dobbiamo prendere in considerazione per primi.

La definizione di Faure se non altro delimita l'area in cui si inscrive l'anarchia. Tutti gli anarchici negano l'autorità; molti la combattono. Ma non tutti coloro che negano l'autorità e la combattono si possono ragionevolmente definire anarchici. Storicamente, l'anarchia è una dottrina che critica la società esistente, preconizza un nuovo ordinamento sociale, indica i mezzi per passare dall'uno all'altro. Un semplice, irriflessivo atteggiamento di ribellione non basta a fare un anarchico; né è anarchico chiunque respinga il potere terreno in base a considerazioni filosofiche o religiose. Mistici e stoici non vogliono l'anarchia, ma un altro regno. L'anarchia, storicamente parlando, ha in vista soprattutto l'uomo nei suoi rapporti con la società. Il suo fine ultimo è sempre di cambiamento sociale; il suo atteggiamento presente è sempre di condanna della società, anche se può derivare da una concezione individualistica della natura umana; il suo metodo è sempre quello della rivolta, violenta o meno, contro la società.

Ma la confusione esiste anche nelle menti di coloro che riconoscono nell'anarchia una dottrina socio-politica. Anarchia, nichilismo e terrorismo sono spesso erroneamente considerati equivalenti, e nella maggior parte dei dizionari si possono leggere almeno due definizioni dell'anarchico: una lo presenta come un uomo convinto che il governo

deve morire prima che possa vivere la libertà; l'altra lo liquida sbrigativamente come un semplice promotore di disordini che non offre nulla in cambio dell'ordine che distrugge. Nel pensiero popolare la seconda concezione è di gran lunga piú diffusa. Lo stereotipo dell'anarchico è quello dell'assassino che a sangue freddo attacca col pugnale o la bomba le simboliche colonne della società costituita. Anarchia, nel linguaggio popolare, equivale a caos.

Tuttavia, l'idea di portare il caos nella società è molto lontana dalle intenzioni di uomini come Tolstoj e Godwin, Thoreau e Kropotkin, le cui teorie sociali sono state, tutte, definite anarchiche. V'è un'evidente discrepanza fra l'anarchico dello stereotipo e l'anarchico come il piú delle volte lo incontriamo nella realtà; tale discrepanza è dovuta in parte a confusioni semantiche, in parte a incomprensioni storiche.

Nell'origine etimologica delle parole "anarchia," "anarchismo," "anarchico," e nella storia del loro uso, troviamo la giustificazione di entrambi i contrastanti complessi di significati ad esse attribuiti. L'originaria parola greca *anarchos* significa semplicemente "senza un superiore"; la parola anarchia può dunque essere usata, in un contesto generale, per indicare o la condizione negativa del disordine determinato dalla mancanza di un governo o la condizione positiva del non avere un governo perché il governo non è necessario al mantenimento dell'ordine.

Cominciamo a trovare importanti differenze di significato quando passiamo all'uso delle tre parole in un contesto socio-politico. "Anarchia" e "anarchico" furono largamente usati in senso politico per la prima volta durante la Rivoluzione francese, come termini che esprimevano una critica negativa, e talvolta termini ingiuriosi, impiegati da vari partiti per denunciare i loro avversari, in genere quelli della sinistra. Il girondino Brissot, ad esempio, chiedendo la soppressione degli Enragés, che chiamava anarchici, dichiarava nel 1793 ch'era necessario "definire quest'anarchia"; e la definizione la dava lui stesso:

> Leggi non tradotte in effetto, autorità prive di forza e disprezzate, il delitto impunito, la proprietà minacciata, la sicurezza dell'individuo violata, la moralità del popolo corrotta, nessuna costituzione, nessun governo, nessuna giustizia: queste le caratteristiche dell'anarchia.

Brissot, se non altro, tentava una definizione. Pochi anni dopo, denunciando i giacobini che aveva distrutti, il Direttorio scendeva alle ingiurie, dichiarando:

Per "anarchici" il Direttorio intende quegli uomini carichi di delitti, macchiati di sangue, impinguati dalle ruberie, nemici di tutte le leggi che non sono state fatte da loro, di tutti i governi in cui loro non governano, che predicano la libertà e praticano il dispotismo, parlano di fraternità e massacrano i loro fratelli...; tiranni, schiavi, servili adulatori dell'uomo abile che riesce a soggiogarli, capaci in una parola di tutti gli eccessi, di tutte le bassezze, di tutti i delitti.

Usato con relativa moderazione da Brissot o con violenza dal Direttorio, "anarchico" era evidentemente un termine di condanna sia durante sia dopo la Rivoluzione francese, usato nel migliore dei casi per definire coloro la cui politica un altro giudicava distruttiva e disastrosa, nel peggiore impiegato indiscriminatamente per insultare i propri rivali. Cosí gli *Enragés*, che diffidavano del potere eccessivo, e Robespierre, che lo amava, furono fatti segni alla stessa accusa.

Ma, come accadde per termini come cristiano e quacchero, "anarchico" fu infine orgogliosamente adottato da uno di coloro contro i quali era stato usato a titolo di condanna. Nel 1840 Pierre-Joseph Proudhon, focoso e polemico individualista che si compiaceva di paradossi e contraddizioni, pubblicava l'opera che doveva fare di lui un pioniere del pensiero libertario. Quell'opera era *Che cos'è la proprietà?*, in cui Proudhon dava alla domanda da lui stesso formulata la famosa risposta: "La proprietà è furto," e rivendicava a se stesso, per primo, il titolo di anarchico.

Senza dubbio Proudhon lo fece in parte per sfida, in parte con l'idea di sfruttare le qualità paradossali del termine. Aveva capito l'ambiguità del greco *anarchos*, ed era risalito ad esso appunto per questo motivo, per sottolineare che la critica dell'autorità cui si accingeva non implicava necessariamente una difesa del disordine. I passaggi in cui egli introduce i termini "anarchico" e "anarchia" sono storicamente abbastanza importanti da meritare di essere citati, non solo perché queste parole sono usate qui per la prima volta in un senso socialmente positivo, ma anche perché essi contengono in germe quella giustificazione dell'anarchia in base alla legge naturale che gli anarchici dovevano generalmente invocare nelle loro argomentazioni a favore di una società non autoritaria:

Quale dev'essere la forma del governo nel futuro? Sento alcuni dei miei lettori rispondere: "Ma via, come puoi fare una domanda simile? Tu sei un repubblicano." Un repubblicano! Sí, ma questa parola non dice ancora nulla di preciso. *Res publica*

significa la cosa pubblica; chiunque si interessi alla condotta della cosa pubblica, sotto qualsiasi forma di governo, può dunque chiamarsi repubblicano. Persino i re sono repubblicani. "Ma tu sei un democratico." Neanche per sogno... "Che cosa sei allora?" Sono un anarchico!

Le leggi che reggono la società, afferma Proudhon, non hanno nulla a che fare con l'autorità: non sono imposte dall'alto, ma hanno radice nella natura della società in quanto tale. Nel libero affermarsi di queste leggi egli vede il fine ultimo dell'evoluzione sociale.

Come il diritto della forza e il diritto dell'artificio impalliidiscono davanti al costante progresso della giustizia, e sono destinati a scomparire nell'eguaglianza, cosí la sovranità del volere cede alla sovranità della ragione ed è destinata a perdersi nel socialismo scientifico... Come l'uomo cerca la giustizia nell'eguaglianza, cosí la società cerca l'ordine nell'anarchia. L'anarchia, l'assenza di un padrone, di un sovrano: questa è la forma di governo cui ci andiamo avvicinando di giorno in giorno.

Il paradosso apparente dell'ordine nell'anarchia: qui sta veramente la chiave del cambiamento di significato di tutto questo gruppo di parole. Proudhon, convinto che operi nella società una legge naturale d'equilibrio, respinge l'autorità come nemica e non già amica dell'ordine, e fa cosí ricadere sui fautori del principio autoritario le accuse già rivolte agli anarchici; nel far questo, adotta il titolo che spera di avere liberato d'ogni sfumatura spregiativa.

Come vedremo piú avanti, Proudhon fu un eremita volontario nel mondo politico del diciannovesimo secolo; non cercò dei seguaci, reagí con indignazione ogni volta che qualcuno si arrischiò a dire ch'egli aveva creato un sistema, e quasi certamente si compiacque di portare praticamente da solo, per buona parte della sua vita, il titolo di anarchico. Persino i suoi immediati seguaci preferirono chiamarsi mutualisti, e solo verso la fine del decennio 1870-80, dopo la scissione nella Prima Internazionale tra i seguaci di Marx e quelli di Bakunin, questi ultimi — che erano anche i seguaci indiretti di Proudhon — cominciarono, dapprincipio con qualche esitazione, a definirsi anarchici.

È il concetto generale espresso da Proudhon nel 1840 quello che lo accomuna agli anarchici di un periodo piú tardo, a Bakunin e Kropotkin, e anche a certi pensatori precedenti e successivi, come Godwin, Stirner, Tolstoj, che elaborarono sistemi anti-governativi senza accettare il nome di

anarchici. E in questo senso considererò l'anarchismo, nonostante le sue molte variazioni: come un sistema di pensiero sociale, mirante a cambiamenti fondamentali nella struttura della società e in particolare — perché questo è l'elemento che accomuna tutte le sue varie forme — alla sostituzione dello stato autoritario con qualche forma di libera cooperazione tra individui liberi.

Ma anche dopo aver riconosciuto nell'anarchismo una ben precisa corrente di filosofia sociale, in certi momenti cristallizzatasi in azione, rimangono da chiarire altri malintesi, che hanno origine in una confusione storica piuttosto che semantica. In primo luogo, v'è una tendenza a identificare l'anarchismo con il nichilismo e a considerarlo una filosofia negativa ed esclusivamente distruttiva. Gli stessi anarchici sono in parte responsabili di questo malinteso, in quanto molti di loro hanno posto l'accento sugli aspetti distruttivi della loro dottrina. L'idea stessa di abolire l'autorità implica la necessità di far piazza pulita di quasi tutte le piú importanti istituzioni d'una tipica società moderna, e nei loro scritti gli anarchici hanno sempre dato il massimo rilievo alla critica di tali istituzioni; al confronto, i loro piani di ricostruzione sono sempre eccessivamente semplicistici e poco convincenti.

Tuttavia, nella mente di nessun anarchico l'idea della distruzione ha mai regnato da sola. Proudhon adottò la frase *Destruam et aedificabo* (Distruggerò ed edificherò) come motto dell'attacco all'autocrazia industriale contenuto nel suo sistema delle *contraddizioni economiche* (1846), e Michail Bakunin concludeva il suo saggio sulla *Reazione in Germania* con la famosa invocazione: "Riportiamo la nostra fiducia nell'eterno spirito che distrugge e annichilisce solo perché è la fonte imperscrutabile ed eternamente creatrice di ogni vita. La passione per la distruzione è anche passione creatrice!"

La tradizione è continuata al tempo nostro. Nel 1936, a quasi un secolo dalla pubblicazione della *Reazione in Germania*, in mezzo alle devastazioni della Guerra Civile il leader spagnolo Buenaventura Durruti affermava, parlando con Pierre van Paasen:

> Le rovine non ci fanno paura. Stiamo per ereditare la terra; su questo non ci può essere il minimo dubbio. La borghesia può distruggere e mandare in rovina il suo mondo, prima di abbandonare la scena della storia. Noi portiamo un nuovo mondo nei nostri cuori; un mondo che sta crescendo in questo stesso momento.

L'anarchico può dunque accettare la distruzione, ma solo come parte di quello stesso eterno processo che porta alternativamente morte e nuova vita al mondo della natura, e solo perché ha fede nella capacità degli uomini di ricostruire, e di ricostruire meglio, sulle macerie del passato. Shelley, il piú grande discepolo di Godwin, diede espressione eloquente a questo ricorrente sogno anarchico di rinnovamento:

The earth's great age begins anew,
The golden years return,
The earth doth like a snake renew
Her winter weeds outworn;
Heaven smiles, and faiths and empires gleam
Like wrecks in a dissolving dream.[1]

Sopra le rovine di imperi e di fedi gli anarchici hanno sempre visto sorgere le torri scintillanti del loro libero mondo. L'idea può essere ingenua — non è ancora il momento di darne un giudizio in questi termini — ma non è certo esclusivamente distruttiva.

E certo nessun uomo capace di una tale visione può essere sbrigativamente definito un nichilista. Il nichilista infatti — intendendo il termine nel suo significato generale — non crede in nessun principio morale, in nessuna legge naturale, mentre l'anarchico crede in un impulso tanto forte da sopravvivere alla distruzione dell'autorità e da tenere ancora insieme la società con i liberi e naturali vincoli della fratellanza umana. Né l'anarchico è un nichilista nel piú ristretto senso storico del termine, giacché i cosiddetti nichilisti russi (il termine non è rigorosamente esatto neanche per loro) erano terroristi appartenenti alla *Narodnaja volja*, un'organizzazione che verso la fine del diciannovesimo secolo cercò di ottenere l'instaurazione di un governo costituzionale — idea assai poco "anarchica" — mediante una serie accuratamente pianificata di assassinî di cui dovevano essere vittime i sovrani autocratici della Russia zarista.

Quest'ultima osservazione ci conduce ad una questione ben nota: se gli anarchici non sono nichilisti, non sono però in ogni caso dei terroristi? L'opinione popolare associa ancora l'anarchismo con il terrorismo politico, ma tale

[1] Ricomincia la grande età del mondo, / Tornano gli anni d'oro, / La terra, come un serpente, rinnova / La sua veste logora di erbe invernali, / Il cielo sorride, e fedi ed imperi rilucono / Come relitti in un sogno svanente.

associazione non è affatto inevitabile, né si può giustificare storicamente tranne in grado limitato. Gli anarchici possono essere sostanzialmente d'accordo sui fini ultimi, ma hanno sempre avuto opinioni quanto mai discordi sulla tattica piú conveniente per conseguirli; e questo è particolarmente vero della violenza. I tolstojani non ammettevano la violenza in nessuna circostanza; Godwin sperava di determinare cambiamenti mediante discussione, Proudhon e i suoi seguaci mediante la pacifica proliferazione di organizzazioni cooperative; Kropotkin accettava la violenza, ma solo a malincuore e solo perché la riteneva inevitabile nelle rivoluzioni e considerava le rivoluzioni tappe inevitabili del progresso umano; persino Bakunin, benché combattesse su molte barricate ed esaltasse il carattere sanguinario delle insurrezioni contadine, ebbe anche momenti di dubbio, in cui era capace di osservare, nel tono dell'idealista contristato:

> Le rivoluzioni cruente sono spesso necessarie, a causa della stupidità umana; ma sono sempre un male, un male mostruoso e un grande disastro, non solo per quanto riguarda le vittime, ma anche per ciò che concerne la purezza e perfezione dell'idea nel cui nome avvengono.

A guardar bene, l'accettazione della violenza da parte degli anarchici fu dovuta in gran parte alla fedeltà a tradizioni di violenta azione popolare in nome della libertà —, che essi condividevano con altri movimenti e gruppi del loro tempo, come i giacobini, i marxisti, i blanquisti, i mazziniani, i garibaldini. Col tempo — e in particolare via via che impallidiva il ricordo della Comune del 1871 — la tradizione si circonfuse di un'aura romantica, e divenne parte di un mito rivoluzionario che in molti paesi aveva ben pochi rapporti con la pratica attuale. V'erano, certo, situazioni particolari, specialmente in Spagna, in Italia e in Russia, paesi dove la violenza era da molto tempo endemica nella vita politica e dove gli anarchici, come gli altri gruppi politici, accettavano il ricorso all'insurrezione armata quasi come routine; ma fra le celebrità della storia anarchica gli eroi dell'azione violenta sono in netta minoranza numerica rispetto ai paladini della parola.

Certo, fra i personaggi di quella storia ci sono anche gli angeli neri dell'anarchia, gli assassini del terrorismo. Al di fuori della Spagna e della Russia, dove esistevano condizioni particolari, furono pochi di numero e operarono soprattutto nel decennio fra il 1890 e il 1900. La distinzione

delle loro vittime — fra le persone giustiziate da questi autonominatisi giudici dei delitti dell'autorità ci furono infatti personaggi di case reali, presidenti di Francia e degli Stati Uniti — diede alle loro gesta una notorietà assolutamente sproporzionata al numero. Ma gli anarchici in generale non adottarono mai, in nessun periodo, una politica di terrorismo. I terroristi, come vedremo, erano per lo piú uomini isolati, animati da un singolare miscuglio di austero idealismo e di passione apocalittica: l'aspetto piú cupo di quella stessa passione che di altri anarchici, come Pëtr Kropotkin e Louise Michel, fece santi laici.

Ma non v'è dubbio sul fatto che gli assassinî perpetrati da uomini come Ravachol, Émile Henry e Leone Czolgosz, per nominare solo tre dei piú famosi, recarono un enorme danno alla causa anarchica inducendo il pubblico a identificare terrorismo e anarchismo; e l'identificazione sussiste ancor oggi, benché ne sia venuta meno da gran tempo ogni giustificazione. È curioso il fatto che altri assassinî dello stesso periodo siano stati dimenticati tanto piú facilmente di quelli degli anarchici. Il nome dei socialisti-rivoluzionari russi, le cui vittime furono di gran lunga piú numerose, è oggi ignoto ai piú, e pochi di coloro che associano gli anarchici con pugnali e bombe ricordano che fra i tre assassini di presidenti americani solo uno si proclamò anarchico; degli altri due, uno era un confederato, l'altro un repubblicano deluso.

Il persistere del pregiudizio si può forse spiegare con il turbamento suscitato nello spirito delle persone insicure da ogni dottrina estremistica. Gli anarchici attaccano il principio dell'autorità, fondamento di tutte le forme sociali contemporanee, e cosí facendo destano nelle persone comuni una ripugnanza cui si mescola un senso di colpa; somigliano un po' a Ivan Karamazov che grida nell'aula del tribunale: "Chi non desidera la morte di suo padre?" L'ambivalenza dell'atteggiamento dell'uomo medio nei confronti dell'autorità lo porta a diffidare di coloro che danno voce al risentimento da lui covato nel segreto del cuore; forse nella condizione psicologica che Erich Fromm ha chiamato "paura della libertà" possiamo dunque trovare il motivo per cui — contro ogni evidenza storica — tante persone identificano ancora l'anarchia con il desiderio di distruzione, il nichilismo, il terrorismo politico. Ma passiamo ora a considerare che cosa sia in realtà l'anarchia.

Cercar di definire l'essenza della teoria anarchica è un po' come cercar di descrivere Proteo, perché la natura

stessa dell'atteggiamento libertario — il suo rifiuto di ogni dogma e di ogni teoria rigidamente sistematica, e, soprattutto, la sua insistenza sull'estrema libertà di scelta e sull'importanza primaria del giudizio individuale — rende possibile una varietà di punti di vista inconcepibile in un sistema rigorosamente dogmatico. L'anarchia è insieme varia e mutevole, e nella prospettiva storica presenta l'aspetto non di un corso d'acqua che si diriga, sempre piú gonfio, verso il mare che rappresenta la sua destinazione ultima (un'immagine che potrebbe adattarsi bene al marxismo), ma piuttosto di acqua che scorra attraverso un terreno poroso, e qui formi per qualche tempo una forte corrente sotterranea, là si raccolga a mulinello in una pozza, sgoccioli giú per i crepacci, scompaia alla vista, riemerga là dove le si apre una strada attraverso le crepe della struttura sociale. Come dottrina, cambia continuamente; come movimento cresce e si disintegra, in fluttuazione costante, ma non scompare mai del tutto. Esiste in Europa, senza interruzioni, dal decennio 1840-50, e la sua stessa qualità proteica gli ha permesso di sopravvivere mentre molti movimenti assai piú potenti ma meno adattabili dell'ultimo secolo sono completamente scomparsi.

La fluidità peculiare dell'anarchia informa il suo atteggiamento nei confronti del problema organizzativo. Non tutti gli anarchici respingono l'organizzazione in linea di principio, ma nessuno di loro cerca di darle una continuità artificiosa; importante è soltanto la fluida sopravvivenza dell'atteggiamento libertario. I principi anarchici fondamentali, che attribuiscono tanta importanza alla libertà e alla spontaneità, precludono anzi in partenza la possibilità di un'organizzazione rigida, e in particolare di tutto ciò che somigli anche lontanamente ad un partito organizzato per la conquista e il mantenimento del potere. "Tutti i partiti senza eccezione, nella misura in cui si propongono la conquista del potere, sono varietà dell'assolutismo," ha detto Proudhon; e nessuno dei suoi discendenti l'ha mai pensata diversamente. All'idea dell'organizzazione di partito gli anarchici sostituiscono la loro mistica dell'impulso individuale e popolare, che nella pratica ha trovato espressione in una serie di gruppi fluidi ed effimeri e in federazioni di propagandisti convinti che loro dovere non sia guidare il popolo ma illuminarlo e offrirgli un esempio. Persino rivoluzionari anarchici d'Italia e di Spagna effettuarono le loro piccole rivolte non perché pensassero di dare cosí l'avvio a rivoluzioni sotto il loro controllo ma perché consideravano

quelle loro iniziative una forma di "propaganda mediante i fatti," che aveva lo scopo di mostrare al popolo una forma d'azione capace di portare alla sua liberazione. In pratica, naturalmente, gli anarchici militanti sono spesso arrivati pericolosamente vicini alla posizione del leader rivoluzionario ma la teoria anarchica fondamentale ha sempre rinnegato ogni posizione del genere e ha cercato di eliminarne la necessità formulando il concetto dell'origine spontanea delle rivoluzioni.

Le rivoluzioni [scrisse Bakunin] non le fanno né individui né società segrete. Nascono in certa misura automaticamente; le producono la forza delle cose, la corrente degli eventi e dei fatti. Si vanno preparando a lungo nelle profondità dell'oscura coscienza delle masse; poi esplodono improvvisamente, non di rado per cause in apparenza insignificanti.

Kropotkin formulò lo stesso concetto in termini piú scientifici, secondo la moda della fine del diciannovesimo secolo:

L'evoluzione non è lenta e uniforme come si vuol sostenere. Evoluzione e rivoluzione si alternano, e le rivoluzioni — i periodi cioè di evoluzione accelerata — appartengono all'unità della natura esattamente come i periodi in cui l'evoluzione è piú lenta.

Sia la fede mistica di Bakunin nell'impulso irragionevole della massa, sia il darwinismo sociale di Kropotkin implicano l'idea che una rigida organizzazione e rigidi sistemi teorici rappresentino altrettanti ostacoli al progresso, sia rivoluzionario sia evolutivo; nello stesso tempo, entrambi incoraggiano quella flessibilità di atteggiamenti che rende gli uomini sensibili allo scontento e alle aspirazioni diffusi nelle masse.

È quindi logico aspettarsi di trovare, nel mondo degli anarchici, libertà d'interpretazione e varietà di atteggiamenti. Gli elementi congelanti del dogmatismo e dell'ortodossia non sono stati sempre assenti neanche in quel mondo, perché sono fattori legati alle varie personalità non meno che alla teoria, ma si sono sempre dissolti relativamente presto nel rinnovato impulso verso il cambiamento: un impulso che non ha mai trovato ostacoli nell'ascendente personale di capi o nella venerazione per testi sacri. Per quanto rispettati abbiano potuto essere al loro tempo individui come Kropotkin o Malatesta o Louise Michel, nessuno di loro ha mai esercitato né tentato di esercitare su un

intero movimento la stessa influenza ipnotica di un Blanqui o di un Marx; e benché l'anarchismo vanti un certo numero di libri notevoli — *Political justice* di Godwin, *Il mutuo appoggio* di Kropotkin, *De la Révolution* di Proudhon — a nessuno di essi è mai stata accordata una venerazione paragonabile a quella che i fedeli riserbano ai testi canonici del marxismo.

Tuttavia, e nonostante il ricorrente impulso all'individualismo di atteggiamenti e interpretazioni, comuni circostanze di vita e affinità personali hanno prodotto persino fra gli anarchici una tendenza "secondaria" al pensiero di gruppo; è cosí possibile identificare alcune "scuole" abbastanza ben definite di pensiero anarchico.

A un'estremità della serie — destra o sinistra secondo le predilezioni di ciascuno — sta l'anarchismo individualista. Max Stirner, che predica l'affermazione dell'io e vagheggia un' Unione di Egoisti tenuta insieme dal rispetto reciproco per la libertà di ciascuno, porta questa tendenza agli estremi del fanatismo logico; William Godwin, nella sua visione di una Tebaide di uomini liberi che dividono ciò che possiedono secondo i dettami della giustizia astratta, offre una variazione benevola ma piuttosto fredda sullo stesso tema.

Procedendo lungo lo "spettro" degli atteggiamenti anarchici, troviamo subito dopo il mutualismo di Proudhon. Proudhon si distingue dai veri anarchici individualisti perché vede la storia sotto il punto di vista sociale, e nonostante la sua fiera difesa della libertà individuale, pensa in termini di associazione. "Perché io rimanga libero, perché possa non essere soggetto ad altra legge che alla mia, perché possa governare me stesso," dice infatti, "l'edificio della società dev'essere ricostruito sull'idea di Contratto." Vuole dunque *ricostruire* la società, non abolirla; e vagheggia il mondo futuro come una grande federazione di comuni e di cooperative di lavoratori, fondata economicamente su uno schema di individui e piccoli gruppi che controllano i loro mezzi di produzione (ma non ne sono i proprietari) e sono legati da contratti di scambio e di credito reciproco tali da assicurare ad ogni individuo il frutto delle sue fatiche.

Accanto al mutualismo troviamo le tre varietà piú note di pensiero anarchico: collettivismo, comunismo anarchico, anarco-sindacalismo. Tutte conservano alcuni elementi della teoria di Proudhon, in particolare il federalismo e l'importanza accordata alle associazioni di lavoratori, che portò i suoi seguaci mutualisti a fondare nel 1865 le prime sezioni dell'Internazionale. Ma Bakunin e i collettivisti della fine

del decennio 1860-70, cercando di adattare le dottrine anarchiche a una società, sempre piú industrializzata, sostituirono all'idea proudhoniana del possesso individuale l'idea del possesso da parte di istituzioni volontarie, pur tenendo fermo il diritto del singolo lavoratore di godere il frutto delle sue fatiche o l'equivalente di esso. Sulla fine del decennio 1870-80, Kropotkin e gli altri comunisti anarchici fecero il passo logicamente successivo. Non solo indicarono nella comune locale e in associazioni dello stesso genere le gestioni piú adatte dei mezzi di produzione, ma anche denunciarono il sistema salariale in tutte le sue forme e ripresero l'idea — già formulata da Tommaso Moro — di un comunismo letterale che consentisse a ciascuno di prendere quanto desiderava dai depositi comuni, in base alla formula: "Da ciascuno secondo le sue facoltà, a ciascuno secondo i suoi bisogni." La principale differenza tra i comunisti anarchici e gli anarco-sindacalisti, comparsi un decennio dopo nei sindacati francesi, sta nel fatto che i secondi insistettero sull'importanza del sindacato rivoluzionario sia come strumento di lotta (tattica piú efficace, lo sciopero generale) sia come base su cui edificare la futura società libera.

Infine, leggermente a lato della curva che corre dall'individualismo anarchico all'anarcosindacalismo, troviamo il tolstoianesimo e l'anarchismo pacifista comparso, soprattutto in Olanda, in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, prima e durante la seconda guerra mondiale. Tolstoj, che associava l'anarchia con la violenza, respinse quel nome, ma la sua opposizione assoluta allo stato e alle altre forme autoritarie fa chiaramente rientrare le sue idee nell'orbita del pensiero anarchico. I suoi seguaci e i moderni anarchici pacifisti, i quali accettano il nome da lui respinto, hanno rivelato la tendenza a concentrare la loro attenzione sulla creazione di comunità libertarie — specialmente comunità agricole — nel quadro della società attuale: una specie di versione pacifica della "propaganda attraverso i fatti." Non sono però d'accordo sul problema dell'azione. Tolstoj predicò la non-resistenza e Gandhi, il piú grande fra i suoi discepoli, cercò di tradurre in pratica questa dottrina. Gli anarchici pacifisti accettano invece il principio della resistenza e persino dell'azione rivoluzionaria, a patto che non scada nella violenza, nella quale vedono una manifestazione di potere, per sua stessa natura quindi non anarchica. Si sono perciò accostati agli anarco-sindacalisti, in quanto il concetto dello sciopero generale come grande

arma rivoluzionaria piace a quei pacifisti che ammettono la necessità di fondamentali cambiamenti sociali ma non vogliono compromettere il loro ideale con il ricorso a mezzi negativi (cioè violenti).

Le differenze fra le varie scuole anarchiche, benché a prima vista appaiano considerevoli, in realtà riguardano due problemi d'importanza relativamente limitata: metodi rivoluzionari (specialmente l'uso della violenza) e organizzazione economica. Tutte riconoscono che, se le speranze anarchiche si avvereranno e se avrà fine il dominio dei poteri politici, un'organizzazione sarà necessaria soprattutto nel campo economico; le differenze che abbiamo viste fra le varie scuole di pensiero riflettono una diversità di opinioni circa la misura in cui l'"amministrazione delle cose" (per usare una frase di Saint-Simon che ricorre spesso negli scritti degli anarchici) potrà essere cooperativa senza pericolo per l'indipendenza dell'individuo. A un estremo, gli individualisti diffidano di ogni cooperazione di là dal minimo indispensabile per una vita ascetica; all'altro, i comunisti anarchici vagheggiano una vastissima rete di associazioni di mutuo soccorso legate da stretti rapporti reciproci, e vi vedono la necessaria salvaguardia degli interessi del singolo.

Nonostante queste differenze, le varie scuole anarchiche hanno in comune alcune convinzioni di base che costituiscono il nocciolo della loro filosofia. La prima fra queste è una concezione naturalistica della società.

Tutti gli anarchici, credo, sarebbero pronti a sottoscrivere l'affermazione che l'uomo possiede per natura tutti gli attributi necessari per vivere in libertà e concordia sociale. Forse non credono che l'uomo sia buono per natura, ma sono fermamente convinti che l'uomo sia per natura "sociale." Questa sua qualità si manifesta, secondo Proudhon, in un immanente senso di giustizia, squisitamente umano e perfettamente naturale all'uomo:

> Parte integrante dell'esistenza collettiva, l'uomo sente la sua dignità insieme in sé e negli altri, e cosí porta nel cuore il principio di una moralità superiore a lui stesso. Questo principio non gli viene dal di fuori: è innato, immanente. Costituisce la sua essenza, l'essenza della società in quanto tale. È la vera forma dello spirito umano, una forma che è plasmata e portata verso la perfezione solo dai rapporti da cui nasce ogni giorno la vita sociale. La giustizia in altre parole, esiste in noi come l'amore, come le idee di bellezza, di utilità, di verità, come tutte le nostre capacità e facoltà.

Non soltanto l'uomo è per natura sociale, affermano gli anarchici, ma la tendenza a vivere in società si è manifestata di pari passo con l'emergere dell'uomo dal mondo animale. La società esisteva prima dell'uomo, e una società che vivesse e si sviluppasse liberamente sarebbe una società naturale, come sottolinea Kropotkin in *La scienza moderna e l'anarchia*:

> Gli anarchici vagheggiano una società in cui tutti i rapporti reciproci fra i suoi membri siano regolati non da leggi, non da autorità, autonominate od elette, ma da accordi reciproci fra i membri di quella società e da un complesso di usanze e costumi, non pietrificati dalla legge, dall'abitudine o dalla superstizione, ma in continuo processo di sviluppo e adattamento, secondo le esigenze continuamente crescenti di una libera vita, stimolate dal progresso della scienza, dell'invenzione, e dall'affermarsi di ideali sempre piú alti. Nessuna autorità, dunque. Non governo dell'uomo da parte dell'uomo; non cristallizzazione e immobilità, ma un'evoluzione continua, come quella che osserviamo nella Natura.

Se l'uomo è per natura capace di vivere in una società libera, se la società è un prodotto naturale, ne segue evidentemente che quanti tentano di imporre leggi fatte dall'uomo o di creare quelle che Godwin chiamò "istituzioni positive" sono i veri nemici della società, mentre l'anarchico che contro di essi si ribella, ricorrendo se necessario anche alla violenza e alla distruzione, non è antisociale: anzi, secondo il modo di vedere degli anarchici è un rigeneratore, un individuo responsabile che si sforza di ristabilire nella società un naturale equilibrio.

Partendo dall'assunto che le società hanno origini naturali e preumane, quasi tutti i teorici dell'anarchia, da Godwin a oggi, respingono l'idea russoiana di un contratto sociale. La stessa convinzione li porta a respingere non soltanto il comunismo autoritario di Marx, con il suo concetto di una dittatura del proletariato per imporre l'eguaglianza mediante una forza esterna, ma anche i vari socialismi utopistici pre-marxisti. L'idea stessa di utopia riesce anzi inaccettabile alla maggior parte degli anarchici, in quanto si tratta di una rigida costruzione intellettuale che, imposta con successo, sarebbe tanto micidiale al libero sviluppo dell'individuo quanto qualsiasi stato esistente. Inoltre, ogni società utopistica è concepita come perfetta, e tutto ciò che è perfetto cessa automaticamente di evolversi.

Persino Godwin si preoccupò di limitare la portata delle

sue affermazioni circa la perfettibilità dell'uomo protestando di aver voluto dire non che gli uomini possono diventare perfetti, ma soltanto che sono capaci di migliorare indefinitamente: un'idea che, osservò, "non soltanto non implica la capacità di arrivare alla perfezione, ma decisamente la nega."

La generale avversione per la rigidezza del pensiero utopistico non ha impedito agli anarchici di attingervi alcune idee.

Abbiamo già visto come i comunisti anarchici riprendessero le idee sulla distribuzione comunistica dei beni formulate da Tommaso Moro nella sua *Utopia*, mentre alcune idee di Fourier sul modo di indurre gli uomini a lavorare per passione piú che per il profitto hanno trovato un'eco nei dibattiti degli anarchici su questioni come: "Che fare dei pigri?" o "Chi farà i lavori piú ingrati?" Ma l'unica visione utopistica che ha incontrato — non in alcuni elementi isolati ma nel suo complesso — le simpatie degli anarchici è quella tracciata da William Morris in *La terra promessa*. In questo libro Morris, le cui idee erano assai vicine a quelle di Kropotkin, dipinse il tipo di mondo che potrebbe nascere se i sogni anarchici di costruire sulle rovine dell'autorità una nuova società armoniosamente equilibrata avessero qualche probabilità di avverarsi.

Una fra le caratteristiche piú interessanti della *Terra promessa* è la strana sensazione che questo libro suscita nel lettore: la sensazione di essere trasportato in un mondo dove non esistono piú i normali rapporti di tempo; il Medio Evo è piú reale, per gli abitanti della Terra promessa, del XIX secolo, cronologicamente tanto piú vicino. L'idea di progresso come un bene necessario è svanita, e tutto si svolge non nella cruda, bianca luce della perfezione, che Morris nega, ma nella dolce tranquillità di un lungo pomeriggio estivo: un pomeriggio che termina soltanto per il disgraziato visitatore del futuro, costretto a tornare alla vita dell'epoca vittoriana, a Londra, ai dibattiti astiosi in seno alla Lega socialista.

La luce dorata di quel lungo pomeriggio estivo, in cui il tempo sembra sospeso all'orlo dell'eternità, pervade anche i sogni degli anarchici. È vero che, come quasi tutti gli uomini di sinistra nel diciannovesimo secolo, essi parlavano sovente di progresso. Godwin vagheggiò un indefinito perfezionamento degli uomini, Kropotkin combinò evoluzionismo ed anarchia, Proudhon scrisse addirittura una *Philosophie du progrès*. Ma solo sotto certi rispetti gli anar-

chici si possono considerare progressisti nel senso vittoriano della parola, o evoluzionisti nel senso che auspichino un'evoluzione verso forme — in questo caso forme sociali — piú complesse.

I marxisti hanno anzi sempre negato l'esistenza di un elemento progressista nell'anarchia, e hanno addirittura accusato gli anarchici di tendenze reazionarie. Dal loro punto di vista non hanno del tutto torto, perché nel suo atteggiamento verso l'evoluzione sociale l'anarchia sembra spesso fluttuare nell'aria come la bara di Maometto, sospesa fra le calamite di un futuro e di un passato egualmente idealizzati. Il passato cosí come lo vedono gli anarchici non è forse l'età dell'oro di Esiodo e di Platone, ma certo le assomiglia: è una specie di amalgama di tutte le società fondate — o cosí si suppone — sul principio della cooperazione, anziché rette da un governo organizzato. Le componenti di quest'amalgama sono attinte a tutto il mondo e a tutta la storia. Il comunismo contadino del *mir* russo, l'organizzazione dei villaggi cabili dell'Atlante, le città libere del Medio Evo europeo, le comunità degli esseni, dei primi cristiani, dei duchoborcy, la divisione dei beni caratteristica di certe tribú primitive: tutte queste forme sociali attraggono l'anarchico come esempi di ciò che si può fare senza un apparato statale, e gli ispirano nostalgiche rievocazioni dell'uomo come poté essere in questi frammenti di un passato libertario. Si può certo contestare l'esattezza delle interpretazioni date dagli anarchici — in particolare da Kropotkin — di queste società primitive, osservando che esse non tengono il debito conto della misura in cui la tirannia del costume diventa un sostituto dell'autorità. Ma qui quanto vi è di erroneo in questa visione del passato ci interessa meno dell'atteggiamento che essa rivela, del tentativo di mettere in luce una continuità — quasi una tradizione — che unisca tutte le società non autoritarie, della convinzione morale che vede nella semplicità di una vita vicina alla natura una virtú positiva.

Ci troviamo di fronte a un'altra importante differenza fra anarchici e marxisti. Il marxista rifiuta il primitivo come uno stadio ormai superato dell'evoluzione sociale; per lui società tribali, contadini, piccoli artigiani appartengono tutti, insieme alla borghesia e all'aristocrazia, al mucchio di rifiuti della storia. La *Realpolitik* comunista può in certi momenti richiedere un *rapprochement* con i contadini, come oggi nell'Estremo Oriente; ma il fine di quella

politica è sempre trasformare i contadini in proletari della terra. Invece gli anarchici hanno riposto nel contadino grandi speranze. Egli è vicino alla terra, vicino alla natura, e quindi piú "anarchico" nelle sue reazioni; Bakunin considerava le *jacqueries* un rozzo modello della spontanea insurrezione popolare ch'era il suo ideale di rivoluzione. Il contadino, inoltre, è l'erede d'una lunga tradizione di cooperazione impostagli da circostanze storiche; sottolineando questa tendenza, i teorici dell'anarchia dimenticano che quando aumenta la prosperità si delineano anche nelle società contadine — come, per quel che ci dice la storia, in qualsiasi altra società in evoluzione — differenze di ricchezza e di status che sfociano nella formazione di una gerarchia classista di contadini ricchi, contadini poveri e braccianti. È significativo il fatto che l'anarchia diventò un potente movimento di massa fra i contadini poveri dell'Andalusia e dell'Ucraina, ma non trovò mai molto seguito fra contadini piú prosperosi: soltanto la paura di Durruti e dei suoi miliziani forzò i vignaioli dell'Aragona ad adottare l'organizzazione collettivistica preconizzata dagli anarchici spagnoli nei primi anni della guerra civile.

Il culto dell'anarchico per ciò che è naturale, spontaneo, individuale gli ispira avversione per tutta la complessa struttura della moderna società industriale, in cui il marxista vede il preludio della sua Utopia. Persino agli sforzi di inquadrare nella visione anarchica il mondo dell'industria, attraverso dottrine come l'anarco-sindacalismo si è mescolata l'avversione per quel mondo; neppure i sindacalisti potevano prevedere senza ripugnanza la perpetuazione di una società anche lontanamente simile a quella industriale cosí come la conoscevano.

Eccezion fatta per alcuni gruppi di operai d'industria a Parigi, nel Lionese, a Marsiglia, Barcellona e Milano, l'anarchia ha sempre trovato il maggior seguito in mezzo alle classi rimaste al di fuori del mondo industriale, con le sue tendenze alla meccanizzazione e al conformismo. Molti fra gli anarchici piú celebri uscivano dall'aristocrazia o dalla nobiltà terriera: Bakunin, Kropotkin, Čerkesov e Tolstoj in Russia, Malatesta e Cafiero in Italia sono esempi tipici. Altri, come Godwin, Domela Nieuwenhuis e Sébastien Faure erano ex sacerdoti o ex seminaristi. Fra gli altri, predominano forse i membri della classe artigianale: fra i militanti anarchici è straordinariamente alta la percentuale di calzolai e tipografi. In certi periodi — il decennio 1890-1900 in Francia, gli anni fra il 1940 e il '50 in Gran Bretagna e

negli Stati Uniti — l'anarchia ha attratto un numero considerevole di intellettuali e artisti in rivolta contro i valori di massa.

Infine, gli anarchici hanno in genere accolto volentieri nelle loro file, come naturali ribelli, gli elementi *déclassés* che Marx disprezzava sopra ogni altro perché non avevano alcun posto nei suoi schemi di stratificazione sociale; di conseguenza, il movimento anarchico ha sempre avuto dei seguaci in quella specie di sottobosco sociale dove la ribellione sfocia in criminalità, il mondo del balzachiano Vautrin e dei suoi originali nella vita reale.

Tutti questi elementi hanno in comune soprattutto l'avversione per lo stato moderno e la moderna economia capitalistica o comunista. Rappresentano una ribellione alla società attuale, non necessariamente in favore del passato, ma certamente in favore d'un ideale di libertà individuale irrealizzabile nel mondo in cui vivono. Dovrebbe bastare questo fatto per farci considerare con cautela il progressismo anarchico. Ciò che esso implica non è certo un progresso nei termini della società cosí come è oggi. Ciò che l'anarchico vagheggia è anzi, in certo modo, un regresso: un regresso lungo le linee della semplificazione.

Questo è già evidente, s'intende, nelle sue proposte di ricostruzione sociale. Egli vuole abbattere, distruggere, tornare alle radici, basare ogni organizzazione eventualmente necessaria sul "luogo di produzione" (per usare un'espressione cara agli anarchici). Dissoluzione dell'autorità e del governo, decentramento delle responsabilità, sostituzione degli stati e di analoghe organizzazioni monolitiche con "federazioni" nelle quali la sovranità torni alle unità prime della società: questo è ciò che tutti gli anarchici, in un modo o nell'altro, hanno desiderato e desiderano, e un tale desiderio implica necessariamente una politica di semplificazione. Ma perderemmo di vista l'elemento essenziale dell'atteggiamento anarchico se non tenessimo conto del fatto che questa volontà di semplificazione sociale non nasce dal desiderio di un piú efficiente funzionamento della società, e neppure esclusivamente da un desiderio di eliminare quegli organi dell'autorità che distruggono la libertà individuale, ma soprattutto da un convincimento morale, dalla fede nelle virtú di una vita semplice.

L'elemento profondamente moralistico presente nell'anarchia, che ne fa tanto piú d'una semplice dottrina politica, non è mai stato studiato a fondo; ciò è dovuto in parte alla riluttanza degli stessi anarchici, ostili ad ogni mora-

lismo convenzionale, a sottolineare questo aspetto della loro filosofia. Tuttavia, il profondo desiderio di semplicità è parte di un atteggiamento ascetico che permea il pensiero anarchico.

L'anarchico non detesta i ricchi, ma la ricchezza; ai suoi occhi il ricco è vittima della sua opulenza non meno di quanto il povero lo sia della sua miseria. L'idea di creare un mondo in cui tutti possano vivere nel lusso, questa visione che affascina la democrazia nord-americana, non ha mai esercitato nessuna presa sugli anarchici. Il loro atteggiamento è stato espresso da Proudhon in *La guerre et la paix*, dove è tracciata una distinzione fra pauperismo e povertà. Il pauperismo è miseria; la povertà è la condizione in cui l'uomo guadagna col lavoro quanto basta alla soddisfazione dei suoi bisogni; e questa condizione Proudhon esalta come lo stato ideale per l'uomo, lo stato che gli consente la maggiore libertà possibile, lo mette in grado di padroneggiare sensi ed appetiti e cosí di condurre una vita in cui prevalgano interessi spirituali.

Possedere quel tanto che basta per essere liberi: l'anarchico chiede soltanto questo e assolutamente nulla piú al mondo materiale. Che non si tratti di semplice teoria è dimostrato dallo straordinario resoconto dato da Franz Borkenau di quanto accadde in quei villaggi andalusi che, liberatisi di ogni autorità agli inizi della guerra civile spagnola, si posero all'opera per creare un Eden anarchico. Con lucido proposito, essi cercarono di semplificare ulteriormente persino la povera vita che avevano condotto nel passato, chiudendo le *cantinas* e decretando, nei loro progetti di scambi con le comunità vicine, che non avevano alcun bisogno neppure di lussi innocenti come il caffè. Non tutti quegli uomini erano apostoli fanatici dell'anarchia; per la maggior parte erano semplici contadini, ispirati, in un dato momento storico, dalla grandezza morale di una fede che per tanto tempo aveva dato loro speranza.

Proudhon e gli asceti contadini dell'Andalusia non sono isolati in seno al movimento cui appartengono. In tutta la letteratura anarchica si trovano echi di questa concezione d'una società in cui, una volta soddisfatti bisogni elementari, gli uomini avranno il tempo di coltivare la propria mente e la propria sensibilità. È vero che, in *La conquista del pane* di Kropotkin, v'è un capitolo sul "Bisogno del lusso" che a prima vista sembra contraddire quanto stiamo dicendo; ma se andiamo a guardare le cose

piú da vicino, scopriamo che per lusso egli intende non i godimenti materiali, ma "piaceri piú nobili, i piú nobili a portata dell'uomo; quelli della scienza, e in particolare della scoperta scientifica; dell'arte, e in particolare della creazione artistica." L'anarchico crede che, semplificando l'esistenza cosí da ridurre la quantità di tempo dedicata al lavoro, l'uomo potrebbe volgere la sua attenzione alle attività piú nobili e raggiungere quell'equilibrio filosofico in cui la morte cesserebbe di fargli paura. Una volta di piú, è Proudhon a presentare nei termini piú concisi questa concezione quando, in *De la justice*, osserva che la vita dell'uomo raggiunge la sua pienezza quando contiene amore, lavoro e "comunione sociale o giustizia." "Quando sono soddisfatte queste tre condizioni," afferma, "l'esistenza è piena; è una festa, un canto d'amore, un perpetuo entusiasmo, un ininterrotto inno alla felicità. A qualunque ora possa venir dato il segnale, l'uomo è pronto; perché egli è sempre nella morte, il che significa che è nella vita e nell'amore."

Quanto abbiamo detto dimostra che l'anarchico concepisce il progresso non nei termini di un continuo aumento della ricchezza materiale e della complessità della vita, ma piuttosto come moralizzazione della società attraverso l'abolizione dell'autorità, dell'ineguaglianza, dello sfruttamento economico. Una volta raggiunta questa meta, gli uomini potranno tornare ad una condizione in cui i processi naturali eserciteranno un'influenza sulla vita delle società e degli individui; e allora l'uomo potrà svilupparsi interiormente in armonia con lo spirito che fa di lui un essere superiore agli animali. Vediamo cosí Proudhon, nella *Philosophie du progrès*, affermare che la presenza di un equilibrio è l'inevitabile complemento al movimento senza fine dell'universo. Il progresso è indefinito, ma non si può dire, nel senso normale della parola, che abbia una meta; è "metamorfosi incessante," negazione dell'Assoluto, "affermazione del movimento universale e di conseguenza negazione delle forme e formule immutabili, di tutte le dottrine di eternità, permanenza o impeccabilità, di ogni ordine permanente, non eccettuato quello dell'universo, e di ogni soggetto od oggetto, spirituale o trascendente, che non muti." La formula è quasi eraclitea; il fluire di un mutamento senza fine si sostituisce al movimento dialettico progressivo degli hegeliani e dei marxisti; la storia perde ogni rigidezza nel gioco di forze che si bilanciano; la contraddizione diviene un elemento positivo e produttivo, e l'equilibrio una

condizione dinamica in un mondo che cambia continuamente e non raggiunge mai l'immobilità della perfezione perché l'imperfezione è insieme causa ed effetto del perpetuo movimento.

Ma darei un'idea falsa dell'anarchia nelle sue manifestazioni storiche se terminassi questo capitolo introduttivo lasciando l'impressione che nella dottrina anarchica vi sia qualcosa che possa far pensare ad un'accettazione passiva di un processo inevitabile. Per gli anarchici nonostante il determinismo scientifico che ha talvolta, incongruamente, informato certe loro affermazioni teoriche, nessun evento specifico, e certamente nessun evento specifico nella società umana, è inevitabile. Per loro la storia non muove, come per i marxisti, lungo le linee d'acciaio della necessità dialettica. Essa procede dalla lotta, e la lotta umana è un prodotto dell'esercizio della volontà dell'uomo, risposta a quel qualsiasi impulso — nella ragione o nella natura — che gli fa prendere coscienza del perenne bisogno umano di libertà.

È la coscienza che è necessario lottare, che è necessario prendere iniziative pratiche per conseguire la liberazione della società, quella che costringe l'anarchico ad entrare nel gioco della politica. Col che, tocco una questione controversa, perché gli anarchici sebbene discordino sulla tattica da usare per conseguire cambiamenti sociali, sono tutti d'accordo nel considerarsi apolitici o addirittura antipolitici. Le piú aspre battaglie fra anarchici e marxisti riguardarono la questione se una società egualitaria potesse essere creata da partiti politici di lavoratori miranti ad impadronirsi dell'apparato statale. Gli anarchici hanno sempre negato che i fini da loro vagheggiati si possano raggiungere mediante l'azione politica; per loro, non ci si deve impadronire dello stato, bisogna abolirlo; la rivoluzione sociale deve portare non alla dittatura di una classe, sia pure il proletariato, ma all'abolizione di tutte le classi.

Un atteggiamento del genere si può certamente definire antipolitico; ma, come anti-utopie quali *Brave New World* e *1984* fanno parte della letteratura utopistica, cosí l'antipolitica degli anarchici è parte della storia politica, condizionata da quelle stesse istituzioni governative che vorrebbe distruggere. Lo sviluppo dell'anarchismo si è svolto parallelamente allo sviluppo dello stato centralizzato, e per molti anni, fino alla caduta della repubblica spagnola e, con essa, alla sua sparizione come movimento numerica-

mente significativo, l'anarchismo è stato parte integrante del quadro politico europeo e americano.

La netta differenza fra la concezione anarchica della strategia in un mondo dominato dai poteri politici e quella dei movimenti contro i quali gli anarchici si sono battuti deriva in parte dall'individualismo libertario anarchico, in parte dalla convinzione, cui abbiamo già accennato, che almeno nel senso piú ampio i mezzi influenzano profondamente i fini. Sottoscrivendo metaforicamente l'affermazione di Cristo che non si può scacciare il diavolo con Belzebú, gli anarchici considerano controrivoluzionari tutte le istituzioni e i partiti basati sull'idea di regolare il cambiamento sociale mediante l'azione di un governo e leggi fatte dall'uomo. A prova delle loro affermazioni, citano il fatto che tutte le rivoluzioni compiute con mezzi politici sono sfociate in dittature: il ricorso alla coercizione le ha snaturate, tradendo l'ideale rivoluzionario. Perciò l'anarchico non solo rifiuta l'azione politica in quanto tale, ma denuncia anche il riformismo — l'idea che si possa trasformare la società con misure parziali e graduali — e nega la teoria che sia necessario un periodo di transizione fra stato capitalistico e società anarchica. Può darsi che per la società sia impossibile passare di colpo ad un regime di libertà completa, ma l'anarchico è convinto di non poter accettare nulla di meno come suo fine, e di dover continuare a lottare, sfruttando ogni debolezza della società per raggiungere la sua meta ultima.

Gli anarchici basano quindi la loro tattica sulla teoria dell'"azione diretta," e affermano che i loro mezzi di lotta comprendono tutta una gamma di tattiche — dallo sciopero generale e dal rifiuto di prestare servizio militare alla formazione di cooperative e società di credito — miranti a distruggere l'ordine esistente e a preparare la rivoluzione sociale o a fare in modo che, una volta cominciata, essa non sfoci nell'instaurazione di un regime autoritario. Ma la distinzione fra mezzi socio-economici e mezzi politici è nella realtà assai meno netta di quanto sostengano gli anarchici; uno sciopero generale mirante a un cambiamento nella struttura politica della società — o alla dissoluzione di tale struttura — è infatti, come disse Clausewitz della guerra, un altro mezzo di fare della politica, e lo stesso vale per l'insurrezionismo propugnato in vari periodi dagli anarchici fautori della violenza e per gli assassinî compiuti dai terroristi fra il 1880 e il 1900.

Questo problema di definizioni non deve però oscurare

il fatto che esiste un'effettiva differenza fra i metodi degli anarchici e quelli di altri movimenti di sinistra. Ciò che hanno di comune e di caratteristico tutte le varie tattiche propugnate dagli anarchici — per quanta possa essere la loro differenza di vedute sulle questioni della violenza e della non-violenza, dell'azione di massa e dell'azione individuale — è il fatto che tutte si basano sulla decisione individuale. L'individuo partecipa volontariamente a uno sciopero generale; di sua libera volontà diventa membro di una comunità, o si rifiuta di prestare servizio militare, o prende parte a un'insurrezione. Non vi è coercizione né delega della responsabilità; l'individuo va o viene, agisce o si rifiuta d'agire, secondo gli sembra meglio. È vero che l'immagine anarchica della rivoluzione assume il piú delle volte la forma di una spontanea insurrezione popolare; ma il popolo non è visto come massa, nel senso marxista della parola, bensí come un insieme di individui sovrani, ciascuno dei quali deve decidere per sé.

Fine dell'azione rivoluzionaria, fondata sulla libera decisione dell'individuo, è l'istituzione di una società libera, in cui l'amministrazione degli affari sociali ed economici sarà affidata a piccoli gruppi locali e strettamente funzionali che chiederanno all'individuo il sacrificio minimo di sovranità indispensabile per una vita decentrata, sburocratizzata ed altamente semplificata. Gli individui si federeranno in comuni e associazioni di lavoratori, questi a loro volta in unità regionali, e le autorità supreme saranno sostituite da segreterie con funzioni di coordinamento. In questa organica rete di interessi equilibrantisi a vicenda, basata sulla naturale tendenza degli uomini ad aiutarsi reciprocamente, diventeranno inutili gli schemi artificiali di coercizione.

Il profondo rispetto per la libertà di scelta dell'individuo non solo domina la concezione anarchica delle tattiche rivoluzionarie e della struttura della società futura, ma spiega anche perché gli anarchici rifiutino la democrazia non meno che l'autocrazia. Nessuna interpretazione dell'anarchia è piú lontana dalla verità di quella che vi vede una forma estrema di democrazia. Nella democrazia, sovrano è il popolo; per gli anarchici, sovrano dev'essere l'individuo: ne segue automaticamente che gli anarchici respingono molte delle forme e dei punti di vista della democrazia. Respingono le istituzioni parlamentari, perché esse significano che l'individuo abdica alla sua sovranità dele-

gandola a un rappresentante, e una volta che ha fatto questo, si possono prendere in suo nome decisioni sulle quali non ha piú nessun controllo. Perciò per gli anarchici votare è tradire la libertà, simbolicamente ed effettivamente. "Il suffragio universale è la controrivoluzione," dichiarava Proudhon, e nessuno dei suoi successori lo ha mai contraddetto.

Ma l'opposizione degli anarchici alla democrazia va piú a fondo di una semplice questione di forme. Alla base di essa sta il fatto che l'anarchico respinge la concezione del popolo come un'entità distinta dagli individui che lo compongono, e respinge il governo popolare. Su questo punto, Wilde espresse le idee degli anarchici quando disse: "Non è il caso di distinguere la monarchia dalla plebaglia; ogni autorità è egualmente cattiva." In particolare, gli anarchici negano il diritto della maggioranza di imporre la sua volontà alla minoranza: il diritto non sta nel numero ma nella ragione; non si fa giustizia contando i voti, bisogna cercarla nel cuore degli uomini. "V'è solo un potere," scrisse Godwin, "al quale posso prestare un'obbedienza convinta: la decisione della mia intelligenza, il comando della mia coscienza." E Proudhon pensava alle democrazie non meno che a Napoleone III quando proclamava: "Chiunque metta le mani su di me per governarmi è un usurpatore e un tiranno: lo dichiaro mio nemico!"

In realtà l'ideale dell'anarchico, lungi dall'essere una democrazia portata ai suoi estremi logici, è molto piú vicino a un'aristocrazia universalizzata ed epurata. La spirale della storia ha descritto un circolo completo, e mentre l'aristocrazia — al suo apogeo nella visione rabelaisiana dell'abbazia di Thelème — chiedeva libertà per i nobili, l'anarchia ha sempre proclamato la nobiltà degli uomini liberi. Nella visione suprema dell'anarchia, questi uomini liberi sono simili a dèi e a re, una generazione di principi, come li ha descritti Shelley:

The loathsome mask has fallen, the man remains
Sceptreless, free, uncircumscribed, but man
Equal, unclassed, tribeless and nationless,
Exempt from awe, worship, degree, the king
Over himself; just gentle, wise, but man
Passionless? — no, yet free from guilt or pain,
Which were, for his will made or suffered them,
Nor yet exempt, though ruling them like slaves,
From chance, and death, and mutability,
The clogs of that which else might oversoar

The loftiest star of unascended heaven
Pinnacled deep in the intense inane.[1]

Ma questa è la visione anarchica dell'uomo in un mondo ancora al di fuori della storia e del tempo. Ora ci volgeremo al quadro un po' diverso dell'anarchismo nelle sue manifestazioni storiche.

"... l'atroce maschera è caduta, l'uomo rimane / senza scettro, libero, non circoscritto, ma uomo / eguale, senza classi, senza tribú né nazioni, / esente da timore, culto, grado, re / di se stesso; giusto, benigno, saggio: ma uomo / senza passioni? — no, ma tuttavia libero da colpa e dolore, / che esistevano perché la sua volontà li creava o tollerava, / non però esente, pur dominandoli come schiavi, / dalla sorte, dalla morte e dalla mutabilità, / pastoie di un essere che altrimenti potrebbe librarsi piú alto / della piú alta stella del cielo inasceso / alta sul culmine del profondo vuoto."

2.

L'albero genealogico

L'anarchia è ricca di paradossi, e i suoi teorici, pur negando a parole l'importanza della tradizione, si sono sempre sforzati di dare un'"ascendenza" alla loro dottrina. Questo atteggiamento ha radice nella convinzione che l'anarchia sia una manifestazione di naturali impulsi umani, e che aberrante sia la tendenza a creare istituzioni autoritarie. Se si accetta questa tesi, l'anarchia non può essere vista semplicemente come un fenomeno attuale: l'aspetto che ce ne presenta la storia è soltanto una metamorfosi di un elemento costante nella società. A mettere in luce tale elemento costante ma elusivo hanno dedicato gran parte dei loro sforzi storici anarchici come Pëtr Kropotkin, Max Nettlau e Rudolf Rocker.

L'albero genealogico che questi autori hanno coltivato con tanta cura è veramente una magnifica pianta, all'ombra dei cui rami troviamo spesso antenati che non ci saremmo aspettati di incontrare là. Kropotkin fu forse il piú estremista fra tutti i genealogisti anarchici, perché cercò l'origine del suo credo non in pensatori singoli, ma nella massa anonima del popolo. "L'anarchia," dichiarò, "è nata in mezzo al popolo, e manterrà la sua vitalità e la sua forza creativa finché rimarrà un movimento popolare."

In *La scienza moderna e l'anarchia* questa convinzione è elaborata in termini storici. "Da sempre," afferma Kropotkin in questo libro, "nelle società umane sono in conflitto due correnti di pensiero e d'azione." Sono da una parte la tendenza al "mutuo appoggio" di cui si ha l'esempio nei costumi tribali, nelle comunità contadine, nelle gilde medievali, e insomma in tutte le istituzioni "create e sviluppate non dalle leggi ma dallo spirito creativo delle masse," dall'altra la corrente autoritaria, i cui primi rappresentanti sono "maghi, sciamani, stregoni, provocatori di pioggia, oracoli e sacerdoti," e piú avanti coloro che registrano la legge e i "capi di bande armate." "È evidente," conclude dogmaticamene Kropotkin, "che l'anarchia rap-

presenta la prima di queste due correnti... Possiamo dunque dire che da sempre ci sono anarchici e statalisti." Altrove Kropotkin congettura che le radici dell'anarchia vadano cercate "nella piú remota antichità, nell'età della pietra," e dal suo personalissimo punto di vista passa in rassegna tutti i movimenti di ribellione all'ordine costituito, sino alle prime *trade unions* inglesi, giungendo alla conclusione che "queste sono le principali correnti anarchiche popolari storicamente note."

Se Kropotkin cercò di mettere in luce un'inconsapevole e latente anarchia popolare, altri storici del movimento cercarono elementi anarchici nel pensiero di filosofi e scrittori del passato, reclutando in questo modo Lao-Tse, Aristippo e Zenone, Étienne de la Boëtie, Fénelon e Diderot, mentre la deliziosa Utopia cavalleresca dell'abbazia di Thélème guadagnava l'ammissione a Rabelais, in virtú del suo motto libertario "Fa' quel che vuoi!" Furono reclutati *en masse* movimenti religiosi come gli anabattisti, gli ussiti, i duchoborcy e gli esseni, e il tolstojano francese Lechartier non fu certo il solo a dichiarare che "il vero fondatore dell'anarchia fu Gesú Cristo e... la prima società anarchica fu quella degli apostoli." Due storici recenti dell'anarchia, Alain Sergent e Claude Harmel, hanno scoperto il primo anarchico in Jean Meslier, curato di Étrepigny nel diciottesimo secolo, il cui risentimento contro le autorità ecclesiastiche e civili del suo tempo trovò sfogo in un grande Testamento ch'egli lasciò poi in eredità ai suoi parrocchiani (ma dopo la sua morte fu sequestrato dalle autorità ecclesiastiche e non arrivò mai ai contadini cui era destinato); Meslier vi denunciava ogni autorità, di qualsiasi genere, sognando una società bucolica fondata sull'amicizia fra comunità rurali. E il professore americano James A. Preu ha appena dimostrato, con sua soddisfazione, che l'essenza di *Political justice* di Godwin — e per implicazione di tutto il pensiero anarchico — è già nel libro IV dei *Viaggi di Gulliver*; non è, del resto, il primo che abbia riconosciuto nel decano Tory un antenato degli anarchici sotto false vesti.

Ma le radici di questo frondosissimo albero genealogico sono di gran lunga troppo deboli per la corona di rami che dovrebbero reggere. Anche un esame frettoloso degli scrittori chiamati in causa dimostra che quella che è stata tante volte presentata come la preistoria dell'anarchia è piuttosto una mitologia creata per conferire autorevolezza a un movimento e alle sue teorie, piú o meno nello

stesso modo in cui un clan o una tribú primitiva creano miti totemici per conferire autorevolezza alla tradizione o a un dato tabú. Nel rivendicare piú o meno remote ascendenze, i teorici e gli storici dell'anarchia non si rendono conto che, sebbene la ribellione e il desiderio di libertà siano entrambi elementi antichissimi nella società umana, essi cambiano forma con il mutare delle situazioni storiche. Prendiamo per esempio il caso di grandi e famosi ribelli dell'antichità classica come Bruto e Spartaco: certo entrambi si batterono in buona fede per una loro idea della libertà, e tuttavia né Bruto, che in nome degli interessi di un'oligarchia patrizia combatté contro la minaccia della dittatura, né Spartaco, che cercò di liberare gli schiavi affinché potessero tornare ai loro paesi e alla loro esistenza d'un tempo, avrebbero condiviso e neppur capito le idee di eguaglianza economica, libertà, abolizione delle classi che gli anarchici del diciannovesimo secolo svilupparono in reazione allo stato capitalistico sempre piú centralizzato e meccanizzato.

In generale, gli storici anarchici hanno confuso certi atteggiamenti che costituiscono il nucleo dell'anarchia — fiducia nell'essenziale bontà e onestà dell'uomo, desiderio di libertà individuale, intolleranza dell'autorità — con l'anarchia come un movimento e un credo apparsi in un dato momento storico, con teorie, fini e metodi propri. Manifestazioni degli atteggiamenti di base si possono certamente rintracciare nella storia, indietro nel tempo fino agli antichi greci, ma l'anarchia in quanto movimento consapevole e chiaramente identificabile appare solo nei tempi moderni, di consapevoli rivoluzioni sociali e politiche.

La combinazione, che le è peculiare, di una visione morale con critica radicale della società cominciò a emergere in forma riconoscibile dopo il crollo dell'ordine medievale. Questo crollo doveva portare da una parte all'avvento del nazionalismo e dello stato centralizzato moderno, ma dall'altro all'affermarsi di una tendenza rivoluzionaria in cui si delinearono presto le correnti autoritaria e libertaria maturate poi nel secolo diciannovesimo, nel conflitto tra marxismo e anarchia.

Come la grande dissoluzione della società medievale assunse forme ecclesiastiche, sociali e politiche fra le quali è molto difficile tracciare distinzioni, cosí i movimenti di rivolta mantennero sino alla fine del secolo decimosettimo un analogo triplice aspetto. In questo periodo, le critiche estremistiche alla società non furono espresse da umanisti

ma da dissidenti religiosi fondamentalisti, che attaccarono sia la Chiesa sia i sistemi contemporanei di autorità e di proprietà sulla base di un'interpretazione letterale della Bibbia. Nelle loro richieste era implicito il desiderio di un ritorno alla giustizia naturale del Giardino dell'Eden. Li abbia o no veramente recitati John Ball, i famosi versi

When Adam delved and Eve span,
Who was then the gentleman?[1]

sono sintomatici di quel desiderio di tornare ad una semplicità perduta che, tre secoli piú tardi, riecheggiava ancora nei pamphlets del periodo del Commonwealth.

Le richieste dei contadini che insorsero in Inghilterra nel quattordicesimo secolo e in Germania agli inizi del secolo successivo non erano in sé rivoluzionarie. I malcontenti chiedevano di essere liberati dalle imposizioni del clero e dei signori, e soprattutto desideravano la definitiva scomparsa di un'istituzione ormai moribonda: la servitú della gleba. Ma pochi di loro andarono piú in là di queste semplici richieste riformistiche, e un'ingenua fede in certi aspetti del feudalismo fu dimostrata dalla fiducia riposta dai contadini inglesi nelle promesse di re Riccardo II, persino dopo l'uccisione del loro capo Wat Tyler. Il loro atteggiamento si può paragonare a quello dei russi analfabeti che nel 1905, con padre Gapon alla testa, marciarono sul Palazzo d'Inverno nella speranza tragicamente assurda di trovarvi non le palle di fucile che in realtà li aspettavano ma la pietosa comprensione dello zar, simbolico padre del popolo nel loro mondo ancora semi-feudale.

Tuttavia, fra i capi dei contadini inglesi e tedeschi trovò espressione per la prima volta quel tipo di critica sociale che doveva sfociare nell'anarchia. Il frammento di un discorso di John Ball conservato da Froissart — quasi tutti conosciamo le opinioni di quell'uomo turbolento la cui figura emerge solo a metà di fra le ombre del Medioevo — denuncia insieme la proprietà e l'autorità, dando come implicito un legame fra di esse e anticipando cosí le argomentazioni degli anarchici del diciannovesimo secolo.

Le cose non possono andare bene in Inghilterra, né andranno bene mai, finché tutti i beni non saranno proprietà comune, finché non vi saranno piú né servi né gentiluomini, e tutti saremo eguali. Per quale ragione coloro che noi chiamiamo signori ci

[1] Quando Adamo zappava ed Eva filava, / chi era l'aristocratico?

sono diventati superiori? Come l'hanno meritato? Perché ci tengono in servitú? Se discendiamo tutti da un solo padre e da una sola madre, Adamo ed Eva, come possono asserire o dimostrare che sono piú padroni di noi? Tranne forse per il fatto che ci fanno lavorare e produrre affinché loro possano spendere.

Il tono del discorso sembra autentico, anche se il cronista ha forse ritoccato qualche particolare; e vi riconosciamo quella peculiare mistura di esaltazione religiosa e denuncia sociale che ci diviene familiare quando la Riforma si evolve nelle sue forme piú radicali. Ma Ball, benché denunci la proprietà privata e chieda l'eguaglianza, non sembra negare la legittimità del governo in quanto tale; e per molto tempo vediamo le richieste di un comunismo egualitario emergere nell'ambito di quella che rimane una struttura autoritaria. Nella prima presentazione letteraria di una società egualitaria ideale, l'*Utopia* di Tommaso Moro (1513), quella società è governata da autorità elette con un complicatissimo sistema ed impone al comportamento individuale regole straordinariamente severe. E, benché si sia tentato di scoprire elementi anarchici nella rivolta contadina tedesca guidata da Thomas Münzer e nel comune anabattista di Münster, in entrambi i casi la pratica sembra negare gli atteggiamenti libertari cui farebbero pensare le dichiarazioni di alcuni fra i capi dei due movimenti.

Münzer, ad esempio, denunciò l'autorità, ma non avanzò suggerimenti concreti per una forma di società che ne potesse fare a meno, e quando tentò di fondare a Mülhausen una comunità ideale, non ne venne fuori nulla che somigliasse ad una società anarchica. Engels ha riassunto molto chiaramente la situazione in *La guerra dei contadini in Germania*:

> E fu proclamata la comunanza di tutti i beni, l'obbligo, eguale per tutti, al lavoro e la soppressione di ogni autorità. Ma in realtà Mülhausen rimase una città imperiale repubblicana con una costituzione alquanto democratizzata, con un senato eletto a suffragio universale, che però era sottoposto al controllo del foro e con un'assistenza materiale ai poveri improvvisata in tutta fretta. Il rivolgimento sociale che i borghesi protestanti di quel tempo guardavano con tanto terrore, in realtà non andò mai al di là di un debole e inconsapevole tentativo di instaurare prematuramente la società borghese futura.

Per quanto riguarda gli anabattisti, le loro denunce dell'autorità terrena furono contraddette dalle loro inclinazioni teocratiche, e non si possono certo riconoscere manife-

stazioni di una genuina tendenza libertaria nel tentativo di imporre con la forza la comunanza dei beni a Münster, o nell'espulsione dalla città di coloro che si rifiutavano di diventare anabattisti, o nel furore iconoclasta puritano che portò alla distruzione di manoscritti e strumenti musicali. Pare che un piccolo gruppo di anabattisti integrali esercitasse un'autorità piuttosto spietata per quasi tutto il corso della tempestosa storia del comune di Münster, e alla fine Giovanni di Leida diventò non solo il capo spirituale ma anche il signore temporale della città e si proclamò Re della Terra, destinato a fondare la Quinta Monarchia che avrebbe preparato la Seconda Venuta di Cristo.

Da un punto di vista anarchico mancava in questi movimenti l'elemento individualistico, che avrebbe controbilanciato il loro egualitarismo. Il processo di liberazione dalla tendenza medievale a vedere l'uomo come membro di una comunità ordinata da Dio fu lento, e forse in nessun settore della società lo fu quanto in mezzo alle classi contadine e artigianali — avvezze agli schemi comunitari della gilda e del villaggio —, principali protagoniste delle rivolte contadine e del movimento anabattista. Qui, gli storiografi anarchici cadono nell'errore di credere che la comunità popolare primitiva o medievale, fondata sull'assistenza reciproca e piú o meno egualitaria per sua natura, sia anche individualistica; il piú delle volte è vero invece l'opposto, col prevalere di schemi tradizionali che impongono il conformismo e portano a guardare con avversione a tutto ciò che sia eccezionale.

Nell'Europa post-medievale, la tendenza individualistica comincia ad affermarsi in mezzo alle classi colte delle città italiane del secolo quindicesimo; vi si manifesta inizialmente come un culto della personalità che non ha nulla a che fare con idee di riforma sociale, e sfocia nell'orgoglio del despota tanto spesso quanto nel desiderio umanistico di un libero e multilaterale sviluppo della personalità.

Ma ne nasce un interesse per l'uomo come individuo piú che come semplice membro dell'ordine sociale; dal tempo di Dante, questa tendenza permea la letteratura dell'Europa meridionale, e dal tempo di Chaucer quella inglese, fino a condurre a forme letterarie individualistiche come il dramma elisabettiano, la biografia e l'autobiografia, e infine il romanzo, tutte fondate su un interesse sempre piú profondo per la natura sentimentale e psicologica dell'uomo visto *contro* lo sfondo sociale, e non confuso in esso.

Parallelamente all'esaltazione laica dell'individuo, le fasi piú tarde della Riforma culminano in un radicalismo religioso che va ben oltre le posizioni di sette chiliastiche come gli anabattisti e che, specialmente fra i quaccheri, si evolve in una concezione personalistica della religione, respingendone le forme organizzate e fondandosi sull'idea dell'"intima luce" o, come la chiamava George Fox, di "Dio in ogni uomo": un'idea che anticipa quelle di Tolstoj e non è molto lontana da certe concezioni anarchiche della giustizia immanente.

Queste tendenze laiche e religiose contribuirono tutte ad approfondire, nel diciassettesimo secolo, la coscienza del valore della libertà individuale, e durante la guerra civile inglese produssero il primo movimento che si possa veramente definire anarchico.

Gli uomini che combatterono nella guerra civile da una parte come dall'altra, erano, piú di quanto comunemente si creda, eredi dell'individualismo rinascimentale; il Satana di Milton è forse il piú magnifico esempio del culto barocco della personalità. In un'altra direzione l'affermarsi degli indipendenti in opposizione ai calvinisti dimostra il rafforzarsi della tendenza a vedere nella coscienza del singolo la guida ad ogni scelta religiosa e morale, e una volta di piú, in *Areopagitica*, Milton giunge a una conclusione piú libertaria che liberale. Cambiamenti economici e sociali, il primo sorgere del capitalismo, e il consolidamento del potere dei proprietari terrieri puntavano tutti nella stessa direzione, combinandosi per produrre quello stato di estrema tensione politica che portò, attraverso la ribellione, alla prima dittatura rivoluzionaria moderna — il prototipo cronwelliano dello stato totalitario —, ma anche alla sua contraddizione.

Lo stesso individualismo che spinse le classi medie a una lotta politica e militare per la creazione di un'oligarchia di classe, alla cui vera natura facevano velo dichiarazioni democratiche, portò, nelle classi inferiori, all'emergere di due movimenti radicali. Il piú importante fu quello dei *Levellers* (Livellatori), antenati dei cartisti e fautori del suffragio universale. Benché alcuni di loro, come Walwyn, accennassero alla comunanza dei beni, essi chiedevano in genere eguaglianza politica piú che economica, e una costituzione democratica che eliminasse i privilegi rivendicati dagli ufficiali superiori del Nuovo Esercito Modello.

Curiosa anticipazione dell'invettiva dei rivoluzionari francesi, un panflettista cromwelliano stigmatizzava i *Le-*

vellers come "anarchici alla svizzera." Ma l'ala veramente anarchica del movimento rivoluzionario inglese nel diciassettesimo secolo non fu rappresentata dai *Levellers*, bensí dall'effimero gruppo la cui forma peculiare di protesta sociale guadagnò ai suoi membri il nome di *Diggers*, Zappatori.

I *Levellers* provenivano per la maggior parte dai bassi ranghi del Nuovo Esercito Modello, e volevano partecipare in giusta misura al governo del paese che, con la loro opera di combattenti, avevano contribuito a liberare del dominio dei re per diritto divino. Invece i *Diggers* erano per lo piú uomini poveri, vittime della crisi economica che aveva tenuto dietro alla guerra civile, e le loro richieste erano principalmente d'ordine sociale ed economico. Essi si consideravano derubati da coloro ch'erano rimasti ricchi, non solo dei diritti politici, ma anche dell'elementare diritto ai mezzi di sopravvivenza. La loro protesta era un grido di fame, e i loro capi, Gerrard Winstanley e William Everard, avevano sofferto entrambi per i disordini dell'epoca. Winstanley era un ex negoziante di stoffe del Lancashire che era venuto ad esercitare la sua professione a Londra ed era stato rovinato dalla crisi. "Privo d'ogni bene e senza mestiere, fui costretto ad accettare l'aiuto di amici che mi fecero credito, per condurre un'esistenza campagnola." Everard era un vecchio soldato della guerra civile, cacciato dall'esercito per aver propagandato le dottrine dei *Levellers*.

I *Diggers* cominciarono con la teoria nel 1648, e passarono all'azione nel 1649. Il primo pamphlet di Winstanley, *Truth lifting up its Head above Scandals*, stabilí la base filosofica, razionalistica, del movimento. Dio, per Winstanley non è altro che "l'incomprensibile spirito, la Ragione." "Dove abita la Ragione?" egli si chiede; e risponde: "Abita in ogni creatura, secondo la natura e l'essere di ciascuna, ma soprattutto nell'uomo. Perciò si dice che l'uomo è una creatura razionale... Questo," continua Winstanley, anticipando Tolstoj, "è il Regno di Dio nell'uomo."

Da questa concezione quasi panteistica di Dio come Ragione immanente deriva una teoria di condotta secondo la quale l'uomo, se agisce in accordo con la sua natura razionale, adempie il suo dovere di essere sociale.

> Sia l'uomo governato dalla ragione, ed egli non oserà violare i diritti dei suoi simili, ma farà ciò che vorrebbe fosse fatto a lui. Perché la Ragione gli dice: oggi il tuo vicino è affamato e

nudo, dagli da mangiare e vestilo, perché domani potrà toccare a te ed egli sarà pronto ad aiutarti.

Questo è vicino alla dottrina cristiana, ma altrettanto vicino alla concezione di Kropotkin della motivazione del "mutuo appoggio" e nel piú liberale dei suoi pamphlets, *The New Law of Righteousness*, Winstanley formula una serie di proposizioni che rafforzano gli elementi anarchici del suo pensiero.

Eguagliando Cristo all'"universale libertà," egli comincia con una dichiarazione sulla natura dell'autorità, sulla sua capacità di corruzione, criticando non solo il potere politico, ma anche il potere economico del padrone sul servo e il potere familiare del padre sul figlio e del marito sulla moglie.

Chiunque abbia nelle mani un'autorità tiranneggia gli altri; quanti mariti, padri, padroni, magistrati, che vivono secondo la carne, si comportano come oppressori con coloro che sono in loro dominio, dimenticando che mogli, figli, servi, soggetti sono creature come loro e hanno un diritto eguale al loro di godere della benedizione della libertà.

Ma l'"eguale diritto di godere della benedizione della libertà" non è un diritto astratto. Per conquistarlo è necessario attaccare il diritto di proprietà; e Winstanley insiste energicamente sull'esistenza di un intimo legame fra potere economico e politico.

Dicano gli uomini quello che vogliono, finché vi saranno governanti che si proclameranno padroni della terra, tenendo fermo alla distinzione di mio e di tuo, il popolo non avrà libertà, né la terra sarà libera da disordini, oppressione, lagnanze, che offendono di continuo il Creatore di tutte le cose.

Se la critica di Winstanley alla società, in questo punto cruciale della sua carriera, si conclude con una negazione libertaria dell'autorità e della proprietà, la sua visione del tipo di società egualitaria che gli piacerebbe creare presenta molte fra le caratteristiche della società ideale vagheggiata dagli anarchici due secoli piú tardi.

Quando questa universale legge d'equità si farà strada nel cuore d'ogni uomo e d'ogni donna, nessuno reclamerà contro un'altra creatura dicendo: Questo è mio, e questo è tuo. Questo è il mio lavoro, e questo è il tuo. Ciascuno invece contribuirà al lavoro per coltivare la terra e allevare bestiame, e i tesori della terra saranno, in comune, di tutti; quando un uomo avrà bisogno di grano o carne, lo prenderà dal primo deposito che troverà. Non

si comprerà e non si venderà, non vi saranno fiere né mercati, ma la terra intera sarà tesoro comune di tutti gli uomini, perché la terra è del Signore... Quando un uomo ha mangiato, ha bevuto, è vestito, non gli occorre altro. E tutti si metteranno allegramente al lavoro per produrre le cose di cui v'è bisogno, aiutandosi l'un l'altro. Non vi saranno uomini che comanderanno agli altri, ma ciascuno sarà signore di se stesso, soggetto alla legge della ragione, della giustizia e dell'equità, che abiterà dentro di lui, che lo governerà, che è il Signore.

Comune partecipazione al lavoro ed equa divisione dei suoi prodotti; assenza di governanti e pacifica vita comune di tutti gli uomini, secondo i dettami della coscienza; abolizione del commercio, sostituito da un sistema di depositi aperti a tutti: sembra un abbozzo della società comunista anarchica di Kropotkin; e a questo schizzo Winstanley dà l'ultimo tocco, rendendolo ancora piú somigliante e anticipando le argomentazioni di tutti i pensatori libertari, là dove condanna il sistema delle punizioni e afferma che il delitto ha le sue cause nell'ineguaglianza economica.

È certo infatti che la proprietà privata, la distinzione fra mio e tuo, è la causa della miseria del popolo. Prima ha tentato gli uomini a derubarsi l'un l'altro. Poi ha fatto leggi per impiccare coloro che hanno rubato. Tenta gli uomini a commettere una cattiva azione, e dopo li uccide per averla commessa. Giudichino tutti se questo non è veramente diabolico.

Il popolo deve agire: questo è l'unico modo di porre fine all'ingiustizia sociale, afferma Winstanley; e parla con fervore apocalittico della parte che devono giocare i poveri nel rigenerare il mondo. "Il Padre si sta ora crescendo un suo popolo dalla polvere, cioè in mezzo agli uomini che costituiscono la parte piú misera, piú disprezzata della società... In loro e attraverso di loro si imporrà la Legge della Giustizia." Il popolo deve agire, afferma Winstanley, impadronendosi della terra, principale fonte di ricchezza, e lavorandola. Non è necessario impadronirsi con la forza delle terre dei ricchi: i poveri possono prendersi i pascoli comuni e le terre incolte (che, dice Winstanley, occupano i due terzi del paese) e lavorarli insieme. Dal loro esempio gli uomini potranno imparare i vantaggi della solidarietà e dell'abolizione della proprietà privata, e la terra diventerà un "tesoro comune" che a tutti offrirà di che vivere nell'abbondanza e nella libertà. Le migliori pagine della *New Law of Righteousness* raggiungono un tono di fervore profetico.

E quando il Signore mi indicherà il luogo e il modo in cui vorrà che noi, popolo comune, lavoriamo e rendiamo fertile le terre comuni, allora mi farò avanti e con i miei atti lo mostrerò agli altri, per mangiare il pane che ho guadagnato col sudore della fronte, senza dare né prendere mercede, guardando alla terra come a un bene mio e di tutti, nella libertà.

Il Signore non tardò a illuminarlo: *The New Law of Rigtheousness* comparve nel gennaio 1649, e al principio d'aprile Winstanley e i suoi compagni iniziarono la loro campagna d'azione diretta trasferendosi a St. George's Hill, vicino a Walton-on-Thames, dove cominciarono a dissodare le terre incolte e a seminarvi grano, zucche, carote e fagioli. Ma pare che i *Diggers* non raccogliessero molte simpatie neppure fra i loro poveri vicini, mentre provocavano molta ostilità fra il clero e i proprietari terrieri locali. Giovinastri prezzolati li picchiarono, magistrati li multarono; furono derubati del bestiame, le piantine dei loro campi furono strappate, le loro povere capanne incendiate; dovettero comparire davanti al generale Fairfax, che non riuscí a intimorirli; si mandarono soldati a tenerli d'occhio, per ritirarli quando ci si accorse che parecchi di loro mostravano un evidente interesse per la dottrina dei *Diggers*. Per tutti questi difficili mesi Winstanley e i suoi seguaci si rifiutarono di lasciarsi provocare alla violenza, che aborrivano. I loro pamphlets apparvero l'uno dopo l'altro nel 1649, pieni di lamentele contro un mondo che non voleva sapere di loro, ed essi mandarono per le campagne apostoli che istigarono il popolo all'occupazione di terre incolte negli Home Counties e fin nel Gloucestershire.

Ma le persecuzioni implacabili riuscirono a stancare persino la loro capacità di sopportazione. Nel marzo 1650 i coloni lasciarono St. George's Hill e abbandonarono il tentativo di conquistare l'Inghilterra al comunismo agrario con la forza dell'esempio. Le altre colonie ebbero vita ancor piú breve, e alla fine del 1650 il movimento non esisteva piú.

Winstanley continuò per qualche tempo a diffondere le sue idee, con mezzi ormai esclusivamente letterari, e nel 1652 cercò di operare la piú improbabile delle conversioni facendo di Cromwell il destinatario dell'ultima e piú lunga fra le sue opere, *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy Restored.* La relativa moderazione di questo pamphlet lascia pensare che l'esperienza di St. George's Hill avesse smorzato l'entusiasmo di Winstanley, ispirandogli idee meno estremistiche; pur continuando a propugnare una quasi completa comunanza dei beni, in questo libro

egli formula infatti un piano politico assai diverso da quello dei *Levellers* estremisti, chiedendo Parlamenti annui, introducendo vari tipi di funzionari e supervisori e il lavoro obbligatorio, e addirittura ammettendo la pena di morte per certi delitti contro la comunità. *The Law of Freedom* riscosse ben poco interesse, e dopo la sua pubblicazione Winstanley si ritirò nell'oscurità: un'oscurità cosí densa che non si conoscono neppure il luogo e la data della sua morte.

Il movimento dei *Diggers* non lasciò nessuna eredità a movimenti sociali e politici successivi, benché influenzasse forse i quaccheri, nelle cui file passarono alcuni dei suoi sostenitori. Fu anzi dimenticato cosí completamente che persino William Godwin, nella sua *History of Commonwealth*, non dimostra di aver capito quanto simile fosse la dottrina dei *Diggers* a quella che egli stesso espose in *Political Justice*. L'importanza di Winstanley come precursore delle ideologie sociali moderne fu riconosciuta solo alla fine del diciannovesimo secolo, e allora, in virtú delle sue idee comunistiche, alcuni marxisti cercarono di rivendicarlo come precursore. Ma non v'è assolutamente nulla di marxista nel paradiso contadino vagheggiato da Winstanley in *The New Law of Righteousness*. Il suo comunismo è totalmente libertario, e il tentativo compiuto da lui e dai suoi amici di applicarne i principi a St. George's Hill inizia la tradizione anarchica di azione diretta.

Nessun episodio o movimento nella Rivoluzione americana né in quella francese presentò un cosí profetico esempio in miniatura del futuro anarchico come il movimento dei *Diggers* nel 1648 e 1649. Nel diciannovesimo secolo sia gli Stati Uniti sia la Francia dovevano presentare molte varietà di pensiero e d'azione anarchici, ma le manifestazioni di questa tendenza nelle grandi rivoluzioni del secolo diciottesimo furono impulsive e incomplete.

Alcuni autori hanno creduto di riconoscere un elemento anarchico nel pensiero di Thomas Jefferson, ma, sebbene egli ammirasse — come molti suoi seguaci, e soprattutto Joel Barlow — *Political Justice* di Godwin, nulla nei suoi scritti autorizza a pensare che accettasse sino in fondo le idee di Godwin, e neppure che fosse mai molto piú che un oppositore dell'eccessivo potere governativo. La sua frase famosa, "Il miglior governo è quello che governa meno," non implica una negazione dell'autorità. Al contrario, egli pensava che il governo potesse essere reso innocuo facendovi partecipare il popolo.

L'influenza sul governo dev'essere equamente divisa fra il popolo. Se ognuno degli individui che compongono la massa popolare avrà parte nell'autorità suprema, il governo diventerà innocuo, perché corrompere l'intera massa è compito superiore a tutte le risorse private della ricchezza.

Passaggi come questo dimostrano che Jefferson mirava ad un sistema di suffragio universale in cui sarebbe stato il popolo, nella misura del possibile, a governare; ma una autorità esercitata dal popolo è tanto inaccettabile per gli anarchici quanto qualsiasi altra forma di autorità. E, benché anche Jefferson parlasse di "una piccola insurrezione, di tanto in tanto," come "di una cosa buona e cosí necessaria nel mondo politico come i temporali in quello fisico," evidentemente vi vedeva un correttivo piú che una forza rivoluzionaria. "Previene la degenerazione del governo e alimenta una generale attenzione per la cosa pubblica."

Del resto tutta la carriera di Jefferson, come presidente espansionista, come gentiluomo proprietario di schiavi, come leader politico abile nel compromesso, sottolinea la nota autoritaria avvertibile nei suoi scritti, e contraddice le sue pretese ad un posto nel pantheon degli antenati degli anarchici.

Maggior diritto vi avrebbe semmai Thomas Paine, la cui vita fece di lui una personificazione degli ideali comuni ai movimenti rivoluzionari inglese, americano e francese degli ultimi decenni del diciottesimo secolo. L'estrema diffidenza di Paine per il governo influenzò indubbiamente Godwin, che gli fu vicino negli anni cruciali dal 1789 al 1792, e quanto egli disse sui demeriti del governo divenne, per via di citazioni, parte integrante di *Political Justice*. Paine era uno di coloro che pensano che il governo sia una necessità, ma una necessità estremamente sgradevole, impostaci dal corrompersi dell'originaria innocenza dell'uomo. Al principio della guerra d'indipendenza americana, nello storico pamphlet intitolato *Common Sense*, egli tracciò fra società e governo una distinzione che è molto vicina alle idee espresse piú tardi da Godwin:

Alcuni autori confondono società e governo al punto che fra l'una e l'altro non rimane alcuna distinzione, o ne rimane una ben lieve, mentre al contrario essi non solo sono diversi, ma hanno anche diverse origini. La società nasce dai nostri bisogni, il governo dalla nostra malvagità; la prima promuove la nostra felicità *positivamente*, unendo i nostri affetti, il secondo *negativamente*, tenendo a freno i nostri vizi. L'una incoraggia i rapporti fra gli uomini, l'altro crea distinzioni. La prima protegge, il secondo punisce.

La società è, in ogni caso, un grande bene, ma il governo, anche nel caso migliore, è soltanto un male necessario, e nel caso peggiore un male intollerabile; perché quando soffriamo o siamo esposti da un *governo* alle stesse miserie che potremmo aspettarci di dover sopportare in un paese senza governo, la nostra sofferenza è acuita dalla riflessione che noi stessi forniamo i mezzi della nostra oppressione. Il governo, come il vestito, è il simbolo dell'innocenza perduta; i palazzi dei re sono costruiti sulle rovine delle campestri dimore del paradiso.

La diffidenza di Paine per il governo non venne mai meno, e anzi fu probabilmente accresciuta dalle difficoltà in cui egli incorse, a causa della sua onestà, persino con governi rivoluzionari. Sedici anni dopo, in *The Rights of Man*, egli contrappose alle pretese del governo l'influenza benefica di quei naturali impulsi sociali di cui Kropotkin avrebbe fatto piú tardi l'argomento de *Il mutuo appoggio*.

Gran parte di quell'ordine che regna fra gli uomini non è effetto del governo. Ha le sue origini nei princípi della società e nella naturale costituzione degli uomini; esisteva prima del governo, e continuerebbe ad esistere se la formalità del governo fosse abolita. La mutua dipendenza e il reciproco interesse dell'uomo per l'uomo, e di ogni parte della comunità civile per l'altra, creano quella grande catena di rapporti che la tiene insieme. Il proprietario terriero, il contadino, il manifatturiere, il mercante, il commerciante, tutti insomma, qualunque professione esercitino, prosperano grazie all'aiuto che ricevono gli uni dagli altri, e dal tutto. L'interesse comune regola le loro occupazioni e forma le loro leggi; e le leggi che l'uso comune ordina hanno un'influenza piú forte che le leggi del governo.

Nella stessa opera Paine, come Godwin, parla del governo come di un ostacolo alla "naturale propensione alla società," e afferma che "quanto piú perfetta è la civiltà, tanto meno occasioni offre alla formazione di un governo, perché tanto piú regola da sé i suoi affari e si governa da sola." Troviamo qui formulato un punto di vista che, come abbiamo già notato, caratterizza l'anarchico tipico: egli vive in un presente pessimo, dominato dal governo, e guarda indietro, a un perduto paradiso di innocenza primitiva, e avanti, a un futuro che nella sua civile semplicità tornerà a creare l'età dell'oro della libertà. Per temperamento e ideali, Paine era molto vicino agli anarchici; soltanto la sua mancanza di ottimismo per quanto riguardava il futuro immediatamente prevedibile gli impedí di diventare uno di loro.

La mancanza, nella rivoluzione americana, di espressioni anarchiche indigene è forse dovuta al fatto che un

comune desiderio di liberazione dall'oppressore straniero nascose profonde divisioni sociali sul tipo di quelle esistenti fra *Diggers* e gran signori nella rivoluzione inglese; tali divisioni vennero chiaramente in luce solo nel secolo diciannovesimo.

Nella rivoluzione francese, invece, il contrasto fra tendenze autoritaria e libertaria fu evidente e assunse talora forma violenta. Kropotkin dedicò uno dei suoi libri piú dotti, *La Grande Rivoluzione*, a un'interpretazione dei movimenti popolari negli anni tempestosi dal 1789 alla fine del predominio giacobino, nel 1793. Le sue inclinazioni anarchiche lo portarono a dare un rilievo eccessivo agli elementi libertari, ma anche gli permisero di vedere gli avvenimenti della Rivoluzione stereoscopicamente, nel rilievo ad essi conferito da cause sociali ed economiche, anziché come una semplice lotta fra personalità e partiti politici.

Possiamo certamente trovarci d'accordo con Kropotkin là dove mette in luce l'emergere di alcune fra le idee che dovevano cristallizzarsi nell'anarchia del diciannovesimo secolo. Uno fra i piú grandi e fecondi spiriti dell'epoca. Condorcet, che credeva nell'infinito progresso dell'uomo verso una libertà senza classi, formulò già nel periodo in cui si teneva nascosto ai giacobini l'idea di *mutualité*, destinata a diventare uno dei pilastri dell'anarchia di Proudhon, e concepí il progetto di una grande associazione di mutuo soccorso fra tutti i lavoratori, come difesa contro i pericoli di quelle crisi economiche durante le quali essi erano generalmente costretti a vendere il loro lavoro a prezzi di fame.

L'altro pilastro del sistema proudhoniano, il federalismo, fu tema di molte discussioni e persino oggetto di esperimenti durante la Rivoluzione. I girondini lo concepirono come espediente politico. Mentre la Comune di Parigi, nel 1871, doveva vedere in una repubblica federale il mezzo per salvare Parigi da una Francia reazionaria, i girondini si figurarono che essa potesse salvare la Francia da una Parigi giacobina. Un federalismo piú genuinamente sociale emerse dalle varie istituzioni rivoluzionarie semispontanee del tempo, manifestandosi prima nei "distretti" o "sezioni" in cui la capitale era stata divisa ai fini elettorali (e da cui nacque la Comune di Parigi), poi nella rete di "Società Popolari, Società Fraterne e Comitati Rivoluzionari" che prese in certa misura il posto delle sezioni quando queste diventarono organi politici subordinati, do-

minati dai giacobini. A questo proposito Kropotkin cita un interessante passaggio dagli *Actes de la commune* di Sigismond Lacroix:

> Lo stato d'animo dei distretti... si caratterizza con un sentimento fortissimo dell'unità comunale insieme con una tendenza non meno forte verso il governo diretto. Parigi non vuole essere una federazione di sessanta repubbliche tagliate per caso nel suo territorio; la Comune è una, si compone dell'insieme di tutti i distretti... In nessun luogo c'è un distretto che pretenda di vivere appartato dagli altri... Ma a lato di questo incontestato principio ne scaturisce un altro... questo: la Comune deve legiferare e amministrare essa stessa, direttamente per quanto è possibile; il governo rappresentativo deve essere ridotto al *minimo*, tutto ciò che la Comune può fare direttamente deve deciderlo, senza intermediari, senza deleghe o per mezzo di delegati ridotti alla funzione di mandatari *speciali*, che agiscono sotto il controllo continuo dei mandanti... è finalmente ai distretti, ai cittadini riuniti in assemblee generali di distretti, che appartiene il diritto di legiferare e di amministrare per la Comune.

In quest'organizzazione Kropotkin vede una fra le prime manifestazioni dei "principi dell'anarchia," e conclude che tali principi "ebbero origini non in speculazioni teoriche ma nei *fatti* della Grande Rivoluzione Francese." Ma anche qui egli si lascia prendere la mano dal desiderio di dimostrare le origini popolari dell'anarchia, perdendo di vista il fatto che "il diritto di legiferare," anche portato al livello delle assemblee generali, esiste pur sempre, e il popolo *governa*. Dobbiamo dunque guardare a queste iniziative degli anni rivoluzionari come a un tentativo di istituire piuttosto una democrazia in cui il popolo governi direttamente che un sistema di tipo anarchico. Tuttavia, se non fu propriamente anarchica, la Comune rivoluzionaria — come quella del 1871 — fu certamente federalista, e anticipò Proudhon creando, nei suoi elementi di base, quel tipo di struttura in cui egli pensava che si potesse sviluppare una società anarchica.

Ma dobbiamo guardare oltre il mutualismo di Condorcet e il federalismo della Comune per trovare i veri protoanarchici della Rivoluzione francese. Kropotkin era cosí preso dall'idea di mettere in luce le manifestazioni popolari della tendenza anarchica, che trascurò indebitamente gli individui la cui reazione agli avvenimenti del loro tempo fu piú vicina ad atteggiamenti anarchici, prestò ben poca attenzione a Jacques Roux, Jean Varlet e agli *Enragés* (Arrabbiati) che fecero gruppo intorno a loro; e invece, se vi furono antenati degli anarchici nella Rivoluzione fran-

cese, bisogna cercarli fra questi uomini coraggiosi e intransigenti.

Il movimento degli *Enragés* cominciò nel 1793 e continuò — una specie di cruccioso basso continuo — per tutti gli anni del Terrore. Come il movimento dei *Diggers* durante la guerra civile inglese, nacque in un momento di crisi economica; fu, in larga misura, una risposta al gravissimo disagio economico dei poveri di Parigi e Lione, ma fu anche una reazione alle distinzioni sociali che caratterizzano l'affermarsi del potere della borghesia in ascesa.

Gli *Enragés* non erano un partito nel senso moderno della parola. Non avevano un'organizzazione, né una politica stabilita in comune; erano soltanto un gruppo di rivoluzionari che cooperavano nel modo piú rudimentale, ma erano concordi nel respingere la concezione giacobina dell'autorità statale, affermavano la necessità di un'azione diretta da parte del popolo e vedevano in misure economiche comunistiche piú che nell'azione politica un modo di porre fine alle sofferenze dei poveri. L'accusa mossa a Roux dai giacobini, di insegnare al popolo che "qualsiasi tipo di governo dev'essere proscritto," corrispondeva alla verità per tutti loro.

Jacques Roux, il piú famoso degli *Enragés*, fu uno dei sacerdoti che parteciparono alla Rivoluzione: un sacerdote di campagna che, ancor prima di arrivare a Parigi nel 1790, era stato accusato di incitare i contadini del suo distretto a incendiare e saccheggiare le dimore dei proprietari terrieri che tentavano di far valere i loro diritti feudali. "La terra appartiene egualmente a tutti," pare che dicesse ai suoi parrocchiani. Rimase sacerdote dopo la Rivoluzione, nella quale vedeva una manifestazione del puro spirito cristiano; una volta definí il suo compito come quello di "fare gli uomini eguali l'uno all'altro, cosí come lo sono per tutta l'eternità davanti a Dio." Ma è difficile credere che un uomo con il temperamento e le idee di Roux rimanesse un cattolico romano ortodosso; la sua concezione di Dio probabilmente non era molto lontana da quella di Gerrard Winstanley.

La sincerità di Roux lo fece povero come i piú austeri fra gli asceti cristiani, e pare che la pietà per i lavoratori del quartiere Gravilliers, nel quale viveva, fosse una delle cause del suo estremismo; ma v'era nel suo carattere una vena di fanatismo e di durezza che lo spinse ad un'azione odiosa, veramente una macchia sulla sua memoria. Mentre Thomas Paine chiese che Luigi XVI fosse risparmiato,

Roux fu tra gli accusati di avere assistito all'estremo supplizio del re. Prima di lasciare la prigione, Luigi chiese di poter confidare le sue ultime volontà a un sacerdote; Roux rispose freddamente: "Sono qui soltanto per portarvi alla ghigliottina." Eppure l'uomo cosí ansioso di vedere morire il re, simbolo vivente dell'autorità, piú tardi protestò dalla sua cella di prigioniero contro le violenze usate negli anni del Terrore, a uomini e donne la cui unica colpa era la nascita aristocratica.

Fin da principio Roux partecipò attivamente alla vita rivoluzionaria di Parigi. Frequentò il club dei Cordeliers e nel marzo 1792 nascose Marat nella propria casa, il che piú tardi non lo avrebbe messo al sicuro dagli attacchi dei sedicenti "amici del popolo." Senza successo, si presentò candidato alla Convenzione; piú tardi divenne membro del Consiglio Generale della Comune.

Solo alla fine del 1792 cominciò a manifestare l'estremismo di idee maturato in lui mentre lavorava fra i calzolai e carpentieri di Gravilliers. A un anno dall'inizio, la Rivoluzione aveva tradito le speranze di Roux; in quest'epoca egli pronunciò un discorso in cui rivelò per la prima volta tendenze anarchiche dichiarando che "il dispostismo senatoriale è tanto terribile quanto lo scettro dei re, perché incatena il popolo senza che esso se ne accorga, lo brutalizza e lo soggioga con leggi che si suppongono fatte dal popolo stesso." Nelle tempestose settimane che seguirono, quando postulanti si presentavano alla sbarra della Convenzione chiedendo un controllo dei prezzi, e i poveri di Gravilliers tumultuavano contro i negozianti e i loro illeciti guadagni, Roux li difese, e forse ebbe qualche parte nell'aizzarli.

Nel marzo 1793 a Roux si uní il giovane oratore rivoluzionario Jean Varlet. Come Roux, Varlet era un uomo colto; usciva da una buona famiglia, aveva studiato al Collège d'Harcourt e allo scoppio della Rivoluzione godeva di una modesta rendita personale e un posto nell'amministrazione statale. La Rivoluzione gli ispirò quel tipo di fervido entusiasmo che può trasformarsi in amarezza quando è frustrato. Diventò un oratore popolare e piú tardi, nel marzo 1793, si mise in luce come leader dei primi attacchi contro i girondini. Ma, come dietro l'azione di Roux per il controllo dei prezzi c'era l'idea della comunanza dei beni, cosí dietro gli attacchi di Varlet al gruppo piú conservatore della Convenzione c'era una generale condanna del principio del governo rappresentativo.

Benché non vi sia alcuna testimonianza di una prece-

dente collaborazione fra Varlet e Roux — pare anzi che fra i due agitatori esistesse una certa gelosia — nel giugno 1793 essi erano insieme, in una nuova agitazione contro il rincaro dei prezzi, e Roux fece una serie di discorsi in cui non solo denunciò la struttura di classe che la Rivoluzione aveva lasciato sopravvivere — "Dov'è la libertà, se una classe di uomini ne affama un'altra?" — ma anche insinuò che la legge protegge lo sfruttamento, il quale prospera "alla sua ombra." Non avendo nessuna fiducia nei legislatori, chiese che la condanna degli illeciti profitti fosse inscritta nella Costituzione, cosí da essere al riparo dalle mene dei governi.

L'agitazione degli *Enragés* continuò per tutto il 1793. Si unirono a loro Théophile Leclerc di Lione e la bella e dotata attrice Claire Lacombe con la sua organizzazione di donne, *La Société des Républicaines Révolutionnaires.* Nello stesso tempo, l'ostilità dei giacobini si concentrò su di loro, specialmente quando insorsero contro il Terrore "gestito" dallo stato. Per Robespierre le implicazioni anti-governative dei discorsi degli *Enragés* e dei loro effimeri giornali (*Le Publiciste* di Roux e *L'Ami du peuple* di Leclerc) erano tanto evidenti quanto lo sono per noi oggi; e non aveva nessuna intenzione di tollerarli indefinitamente. Roux e Varlet furono arrestati, la società di Claire Lacombe fu soppressa, nonostante una manifestazione di protesta di seimila donne infuriate. Roux, chiamato davanti al tribunale rivoluzionario, rendendosi conto che la morte era inevitabile, sfuggí alla ghigliottina uccidendosi. "Non mi lagno del tribunale," disse prima di morire. "Esso ha agito secondo la legge. Ma io ho agito secondo la mia libertà." Morire ponendo la libertà sopra la legge è veramente un morire da anarchico.

Fu però riservato a Varlet, sopravvissuto al Terrore, il compito di formulare esplicitamente le conclusioni che si debbono trarre dal movimento degli *Enragés.* Dopo la caduta di Robespierre, dopo che gli *Enragés* si furono rallegrati della sua scomparsa dalla scena, Varlet assistette alla successiva tirannia del Direttorio, e indignato, pubblicò quello che dobbiamo considerare il primo manifesto anarchico nell'Europa continentale. Gli diede il titolo appropriato di *Explosion*; sul frontespizio, un'incisione mostrava nubi di fumo e fuoco che si avvolgevano intorno a un edificio classico in fiamme; sopra l'incisione, un'epigrafe: "Perisca il governo rivoluzionario, piuttosto che un principio."

Guardando agli anni della Rivoluzione, Varlet dichiara:

Il dispotismo è passato dal palazzo dei re al circolo di un comitato. Non le vesti regali, non lo scettro né la corona, bensí l'ambizione e la tirannia fanno odiare i re. Nel mio paese, c'è stato solo un cambiamento di vestito.

Perché, si chiede Varlet, un governo rivoluzionario è diventato non meno tirannico del governo monarchico? In parte, risponde, perché il potere ubriaca, e fa desiderare agli uomini di vederlo sempre nelle proprie mani. Ma la debolezza degli uomini non è una spiegazione sufficiente: il fatto è che l'istituzione stessa del governo è in sé contraddittoria.

Che mostruosità sociale, che capolavoro di machiavellismo è in realtà questo governo rivoluzionario! Per qualsiasi essere raziocinante, governo e rivoluzione sono incompatibili, a meno che il popolo desideri costituire gli organi del potere in permanente rivolta contro se stessi, il che è troppo assurdo per riuscire credibile.

Cosí, proprio alla fine del movimento, l'ultimo degli *Enragés* ne chiarisce le implicazioni. È interessante osservare quanto tardivamente questi primi libertari francesi arrivassero ad un'aperta negazione del governo. Persino in confronto a Winstanley, colpisce la loro mancanza di un programma impostato o di una teoria chiaramente formulata. Ma fu concesso loro un tempo troppo breve — pochi mesi densi d'azione — e lavorarono troppo vicino al centro della rivoluzione che avevano contribuito a fare perché le loro idee potessero cristallizzarsi in forme nette. Winstanley aveva potuto tenersi al margine degli eventi e formulare le sue teorie, prima di passare all'azione con una filosofia che gli servisse da guida nelle sue iniziative pratiche.

Tuttavia la Rivoluzione francese non fu cosí improduttiva, dal punto di vista del pensiero anarchico, come potrebbe sembrare da questo resoconto. Lo stesso anno in cui Jean Varlet pubblicò *Explosion*, William Godwin dava alle stampe, in Inghilterra, il suo primo grande trattato sui mali del governo, *Political Justice*; e chissà se quel libro sarebbe stato mai neppure concepito, se non ci fosse stata, al momento giusto, la Rivoluzione francese.

3.

L'uomo della ragione

Come Tolstoj e Stirner, William Godwin è uno dei grandi pensatori che rimasero fuori dal movimento anarchico storico del diciannovesimo secolo e tuttavia, con il loro stesso isolamento, dimostrano in quale misura quel movimento scaturisse dallo spirito del tempo. Godwin ebbe poca influenza diretta su di esso, e molti fra i leaders anarchici, le cui teorie sono tanto vicine alle sue, ignorarono in quale misura egli le avesse anticipate. Proudhon conosceva Godwin di nome, ma l'unico accenno a lui nel *Sistema delle contraddizioni economiche* (1846) — dove lo liquida sbrigativamente come un "comunista" della stessa scuola di Robert Owen — lascia pensare che non avesse molta familiarità con la sua opera. Pare che Bakunin lo conoscesse ancora peggio di Proudhon; quanto a Kropotkin, lesse *Political Justice* e si rese conto della profonda affinità tra il suo pensiero e quello di Godwin solo relativamente tardi nella vita, e dopo che le sue teorie si erano completamente formate. Dopo Kropotkin, i piú "intellettuali" fra gli anarchici riconobbero in Godwin uno dei loro predecessori; ma la sua influenza, che fu potente, si esercitò in maggior misura altrove.

Godwin non si definí mai un anarchico; per lui la parola "anarchia" conservava il significato negativo che le avevano dati i polemisti del periodo rivoluzionario francese, e ogni volta che l'usò intese indicare il disordine che è la conseguenza del crollo di un governo di una società dove manchi una "coerente e matura concezione della giustizia politica." Come altri e piú tardi pensatori libertari, Godwin vedeva la società come un fenomeno che si sviluppa naturalmente e può operare in completa indipendenza da ogni governo, ma non condivideva la fiducia dei suoi successori negli istinti spontanei del popolo abbandonato a se stesso. In questo senso, rimase un illuminista; per lui l'educazione era l'unica vera chiave alla libertà, e temeva che senza di essa "le passioni sfrenate degli uomini spesso non

si fermeranno all'eguaglianza ma li spingeranno a tentar di impadronirsi del potere."

Tuttavia, era tanto profondamente convinto delle tendenze distruttive dell'autorità che non avrebbe condannato in assoluto neppure un'anarchia concepita in termini negativi. Il disordine estremo, per quest'uomo che pure credeva in una vita ordinata, sotto l'egida dell'imparziale ragione, era infinitamente meglio dell'estrema subordinazione.

> L'anarchia è transitoria, ma il dispotismo tende alla permanenza. L'anarchia sveglia la mente, diffonde energia e spirito d'iniziativa nella comunità, benché non consegua questi effetti nel migliore dei modi.... Ma nel dispotismo lo spirito è calpestato e ridotto cosí ad un'eguaglianza delle piú odiose. Tutto ciò che promette grandezza è destinato a cadere sotto la mano sterminatrice del sospetto e dell'invidia.

Nel senso positivo in cui l'anarchia è intesa nel passo appena citato, Godwin è veramente l'iniziatore della tradizione anarchica, poiché le idee da lui formulate nell'*Enquiry Concerning Political Justice* (1793) presentano tutti i tratti essenziali di una dottrina anarchica. Nell'*Enquiry*, Godwin respinge infatti ogni sistema sociale dipendente da un governo, formula la sua concezione di una società semplificata e decentrata, con un minimo sempre decrescente di autorità, basata su una volontaria spartizione dei beni materiali, e propone, come mezzo per giungere a questi risultati, una propaganda priva di qualsiasi rapporto con partiti o fini politici. Questa dottrina, che ispirò i poeti romantici da Coleridge a Shelley, e nell'ultimo decennio del secolo diciottesimo diventò per un breve periodo una specie di vangelo laico dei radicali inglesi, era sostanzialmente la stessa proclamata da Proudhon nel decennio rivoluzionario fra il 1840 e il '50. Godwin precorse tutto il pensiero anarchico del diciannovesimo secolo nelle poche righe in cui espresse, con classica eloquenza, la speranza ch'era il nucleo stesso della sua dottrina:

> Con quanto desiderio ogni amico dell'umanità, consapevole dei suoi veri interessi, deve aspettare la fine del governo politico, di quella macchina brutale che è l'unica causa perenne dei vizi dell'uomo, nella cui sostanza stessa sono incorporati mali di ogni sorta, e di cui l'uomo si potrà liberare solo distruggendola!

Nel pensiero di Godwin si possono riconoscere, piú chiaramente che in successivi autori libertari, le varie correnti che confluirono in quella anarchica. La Rivoluzione france-

se, dalla quale venne certamente a Godwin l'impulso immediato a scrivere *Political Justice*, gli assicurò anche un pubblico disposto ad accogliere il libro con un entusiasmo che ancora ci stupisce quando riguardiamo agli anni in cui, per dirla con Hazlitt, William Godwin "divampò nel firmamento della fama." Ma le idee che trovarono espressione in *Political Justice* erano maturate in lui molto prima della Rivoluzione.

Nel 1784, quando la sua passione di educatore correva su linee piú convenzionali, progettò di fondare una scuola privata e pubblicò un breve prospetto intitolato *An Account of the Seminary That Will Be Opened on Monday the Fourth Day of August at Epsom in Surrey*. Per ragioni subito evidenti a chiunque lo legga, il prospetto non gli guadagnò neppure un allievo, ma ha un posto fra i primi e piú curiosi saggi di letteratura anarchica. Godwin vi dedicò ben poco spazio ai particolari pratici che i genitori si aspettano di trovare in pubblicazioni del genere; molto di piú ne consacrò all'esposizione delle sue teorie sulla natura della società e la funzione generale dell'educazione. Il risultato è che in certi punti *An Account of the Seminary* sembra un primo abbozzo delle considerazioni sul governo esposte piú tardi in *Political Justice* e delle proposte per un'educazione libera elaborate nell'*Enquirer* (1797). Il paragrafo seguente rivela chiaramente la direzione che il pensiero di Godwin aveva preso cinque anni prima che scoppiasse la Rivoluzione francese:

> Lo stato dell'uomo in società è incontestabilmente artificiale; il potere di un uomo su un altro deriva sempre, per forza di cose, da una convenzione o da una conquista; per natura siamo tutti eguali. La necessaria conseguenza è che il governo deve sempre dipendere dall'opinione dei governati. Anche gli uomini piú oppressi che esistano sulla faccia della terra, una volta che abbiano cambiato il loro modo di pensare, sono liberi... Il potere del governo di rendere gli uomini virtuosi o felici è molto limitato; solo nell'infanzia della società esso può fare qualcosa di veramente importante: nella sua maturità può soltanto dirigere alcune delle nostre azioni esteriori. Ma le nostre disposizioni morali, il nostro carattere dipendono in larghissima misura, e forse interamente, dall'educazione.

Le idee chiave di *Political Justice* sono già presenti in embrione. Una società naturale, egualitaria, è contrapposta a una società artificiale dominata da un governo; è sottolineato il potere del pensiero; è data particolare importanza all'educazione, in obbedienza alla convinzione di Godwin che il carattere sia determinato dall'ambiente piú che

dall'eredità, e che i difetti siano la conseguenza di una cattiva educazione. (In un altro punto del prospetto egli osserva: "I vizi dei giovani derivano non dalla natura, che non ha colpe, che è una madre egualmente generosa con tutti i suoi figli, bensí da difetti dell'educazione.") E, pur non essendo ancora arrivato alla logica conclusione che il governo è positivamente un male, Godwin è già pronto a sostenere che ha ben poco di positivamente buono.

Il linguaggio e persino l'ossatura delle idee, in *An Account of the Seminary* hanno un che di francese, eco degli scrittori — Helvétius, d'Holbach e Rousseau — che Godwin leggeva fin dal 1781. Ciò non significa che Godwin fosse, mai, un semplice discepolo dei sociologi francesi del diciottesimo secolo; all'utilitarismo di Helvétius e d'Holbach (e anche di Bentham) egli contrappose una concezione dell'uomo come parte d'un ordine etico universale, affermando che le verità fondamentali e immutabili devono essere il criterio delle nostre azioni; al contratto sociale di Rousseau contrappose l'idea di una società fondata sulla legge morale, e all'idea russoviana dell'educazione come un processo volto a plasmare la mente dell'allievo secondo un certo stampo contrappose un gioco di influenze reciproche tra insegnante e studente, tale da incoraggiare la personalità del bambino a svilupparsi secondo le sue naturali inclinazioni. "Gli insegnamenti del precettore, giogo mai pesante, dovrebbero confondersi il piú possibile con le leggi eterne della natura e della necessità."

In Godwin è evidente, forse piú che in qualsiasi altro scrittore del suo tempo, il modificarsi del pensiero liberale francese del diciottesimo secolo a contatto con gli elementi radicali presenti nel pensiero dei *Dissenters*[1] religiosi inglesi. Egli veniva infatti da una famiglia di sacerdoti dissidenti. Il nonno e uno zio erano stati predicatori famosi; il padre, sprovvisto del dono dell'eloquenza, fu l'austero pastore di una serie di congregazioni rurali di *Independents*.[2] Lo stesso Godwin rivelò nei suoi piú giovani anni la tendenza a seguire la professione della famiglia; da bambino, il suo gioco preferito era tenere commoventi sermoni con cui sperava di convertire i compagni di scuola. Piú tardi, come Hazlitt, frequentò la Hoxton Academy, il migliore degli eccellenti collegi fondati dai *Dissenters* nel

[1] Dissidenti dalla Chiesa anglicana — con esclusione dei Cattolici. (*N.d.T.*)

[2] Indipendenti, setta meglio nota col nome di Congregazionisti. (*N.d.T.*)

diciottesimo secolo, quando le loro convinzioni religiose precludevano loro l'accesso alle università. Ne uscí ancor fermo nell'intenzione di fare il pastore, e dal 1778 al 1783, pur mentre gli diventava sempre piú chiaro che non era adatto al compito, fu a capo di una serie di piccole chiese nonconformiste nell'Anglia Orientale e nelle contee intorno a Londra. A Beaconsfield si convinse finalmente di aver perso la vocazione, se mai l'aveva avuta, e decise di trasferirsi a Londra per guadagnarsi da vivere con la penna. Conservò, per tutta la vita, l'aspetto e l'abbigliamento di un pastore nonconformista.

La rinuncia al sacerdozio fu preceduta dalla conversione — dovuta all'influenza di Joseph Priestley — dal calvinismo originario alle dottrine di Socino, che negava la divinità di Cristo e affermava che l'anima dell'uomo è pura alla nascita: una convinzione che si accordava bene con l'idea, maturata in Godwin piú tardi, che il bambino sia una specie di *tabula rasa* sulla quale l'esperienza scrive la sua storia. Ma solo nel 1778, l'anno prima di mettere mano a *Political Justice*, Godwin ripudiò il cristianesimo in qualsiasi sua forma e, sotto l'influenza dell'amico Thomas Holcroft, diventò un ateo dichiarato; l'ateismo avrebbe poi lasciato il posto al vago panteismo dei suoi anni piú tardi.

Ma, benché nel decennio fra il 1780 e il 1790 Godwin ripudiasse uno dopo l'altro i dogmi della religione cristiana, ciò non significa che egli si affrancasse anche dall'influenza intellettuale della tradizione dissidente. L'individualismo, la diffidenza per lo stato, la convinzione che la sincerità dev'essere la fondamentale regola di condotta nei rapporti fra gli uomini gli vennero dagli *Independents* fra i quali aveva passato la gioventú, e dovevano diventare gli elementi essenziali della visione anarchica espressa in *Political Justice*. E v'è un'altra influenza particolare alla quale gli studiosi di Godwin hanno finora prestato troppo poca attenzione.

Quando Godwin aveva undici anni, i suoi genitori lo ritirarono dall'ultima d'una serie di scuole rurali che il ragazzo aveva frequentate e lo mandarono a Norwich presso Samuel Newton, pastore della congregazione indipendente, del quale egli divenne il solo allievo. Newton era uno di quegli uomini in cui il radicalismo politico si combinava curiosamente con la bigotteria religiosa e la cui presenza era stata uno fra i tratti caratteristici dei movimenti inglesi di sinistra dopo la guerra civile. Era un sostenitore di John Wilkes e un discepolo di Robert Sandeman, nego-

ziante di telerie e apostolo di una piccola setta fondamentalista che i presbiteriani avevano espulso a causa della sua opposizione ad ogni forma di governo della Chiesa e che si era infine unita agli *Independents*. In fondo al cuore, i sandemanisti rimanevano calvinisti; la loro concezione della grazia era cosí rigorosa, avrebbe poi detto Godwin, che "dopo che Calvino aveva condannato novantanove uomini su cento" Sandeman aveva "escogitato un sistema per condannare novantanove calvinisti su cento."

Godwin si convertí subito a questo credo, cui rimase fedele fin verso i venticinque anni: egli stesso ci dice infatti che quando uscí da Hoxton (a ventitré anni) le sue convinzioni sandemanistiche erano ancora saldissime e che cominciò ad abbandonarle solo qualche tempo dopo. In realtà, non si emancipò mai del tutto dall'influenza di questa setta radicale, e un rapido esame di alcune fra le idee e pratiche fondamentali dei sandemanisti ci autorizza a dire che in molti suoi aspetti *Political Justice* è poco piú che la traduzione in termini laici delle loro dottrine.

Sandeman affermava che la Bibbia contiene tutto ciò che è necessario alla salvezza eterna; su questo punto, naturalmente, Godwin non era d'accordo, ma sottoscrisse molte delle conclusioni derivanti da questa convinzione. I sandemanisti negavano la validità del governo della Chiesa; Godwin negò la validità di tutti i governi. I sandemanisti affermavano che l'uomo religioso non ha nulla da spartire con lo stato; Godwin affermò lo stesso per l'uomo morale. I sandemanisti crearono un'organizzazione di congregazioni indipendenti, senza sacerdoti ordinati; Godwin progettò una rete di parrocchie indipendenti, senza nessuno a governarle, come ideale struttura di base per una società libertaria. Infine, i sandemanisti credevano nella comunità dei beni come in un ideale desiderabile e insegnavano ch'era peccato mettere da parte denaro perché il superfluo avrebbe dovuto essere distribuito a coloro che ne avevano bisogno; pare che nelle loro congregazioni i membri poveri fossero abitualmente mantenuti dai correligionari relativamente piú agiati. È un altro preciso parallelo con il sistema godwiniano, che prevede la comunità dei beni, da distribuire secondo i bisogni, che sottolinea gli aspetti moralmente negativi dell'"accumulazione della proprietà" e afferma che non tanto i poveri hanno diritto ad essere mantenuti dai piú fortunati, quanto questi ultimi hanno il preciso dovere di mantenerli.

La dottrina di Sandeman fu solo una fra le tante in-

fluenze che confluirono in *Political Justice*. È chiaro però che essa contiene in germe alcuni fra gli elementi piú importanti del sistema di Godwin; ed è altrettanto chiaro che grazie al contatto con essa a Godwin furono familiari sin dall'infanzia, in una forma o nell'altra, le idee anti-autoritarie e comunistiche che sviluppò piú tardi. Egli diventò un anarchico non per un'improvvisa conversione ma attraverso il processo graduale di trarre le conclusioni logiche delle idee che gli erano familiari da un gran tempo. In questo senso i sociologi francesi, e anche autori inglesi come John Locke e Thomas Paine, gli fornirono non tanto nuove idee quanto gli argomenti razionali e la cornice logica entro cui poté sviluppare l'individualismo che gli derivava dalla tradizione dissidente. Del *Dissent* nella sua forma radicale egli conservò quasi tutto tranne l'elemento religioso: l'idea che tutto ciò che facciamo è una preparazione al Regno dei Cieli.

Political Justice, infatti, di religioso ha soltanto le sue rinnegate origini. In sé presenta una combinazione tipicamente anarchica di principi politici e morali, critica varie forme di organizzazione governativa ma anche delinea una soluzione basata sul cambiamento dell'opinione e sulla riforma della condotta personale. Godwin ci si presenta cosí come il piú importante sociologo che formulasse consapevolmente le implicazioni estreme di quel mondo post-riformistico in cui, come ha scritto F. W. Maitland, "per la prima volta lo Stato Assoluto si trovò ad affrontare l'Individuo Assoluto."

Scaturita dal ceppo del *Dissent* inglese, nutrita da due decenni di assidue letture dei classici greci e della letteratura inglese e francese dalla fine del sedicesimo secolo in poi, *Political Justice* vide finalmente la luce mentre la Rivoluzione francese sembrava aprire prospettive radiose al mondo occidentale.

Nella prima fase della Rivoluzione, non molto cruenta, quando la lotta tra le fazioni non era ancora sfociata nel Terrore, l'entusiasmo di Godwin fu quasi incondizionato.

> Il mio cuore batteva, gonfio del sentimento della Libertà [ricordò piú tardi, con parole che ci rammentano la confessione di Wordsworth]. Avevo letto con profonda soddisfazione le opere di Rousseau, Helvétius e altri, i piú popolari autori francesi. Vi avevo trovato un sistema piú generale e improntato a maggior semplicità filosofica che negli autori inglesi che avevano scritto su temi politici, e non potevo fare a meno di sperare grandi cose da una rivoluzione che aveva avuto simili precursori.

Ma piú tardi, come egli stesso racconta, dovette deplorare "il governo della plebaglia e la violenza" e desiderare "cambiamenti politici quali possono procedere soltanto dalla limpida luce dell'intelletto e dai saldi e generosi sentimenti del cuore."

Ma, come abbiamo visto, non fu la Rivoluzione francese a fare di Godwin un libertario; in essa egli vide soltanto un evento grazie al quale le sue idee già in via di sviluppo si sarebbero potute realizzare. Questo fatto spiega in buona parte la tenacia con cui, dopo il 1797, nei giorni in cui in Inghilterra regnava la reazione politica e quasi tutti gli amici della Rivoluzione erano diventati suoi nemici, egli tenne fede alle proprie convinzioni radicali. Le sue idee erano state concepite indipendentemente da quanto accadeva in Francia, e quando la Rivoluzione degenerò in violenza e dittatura, egli non si sentí perciò costretto a rinunciare a nessuno dei suoi principi fondamentali; anzi, quell'involuzione confermò semmai la sua affermazione che i cambiamenti politici rimangono sterili se non hanno radice in cambiamenti morali.

Benché sia indubbio che la Rivoluzione creò il clima adatto alla stesura dell'opera, non si sa con certezza quale preciso impulso spingesse Godwin a scrivere *Political Justice*. Egli disse che l'idea nacque dalla constatazione che v'erano "imperfezioni ed errori in Montesquieu" e dal "desiderio di fornire un'opera meno imperfetta" dello *Spirito delle leggi*. D'altra parte si ritiene generalmente, benché nulla nelle parole di Godwin lo confermi, che *Political Justice* volle essere un'esauriente risposta alle *Reflections on the French Revolution* di Burke. Godwin era certo consapevole della necessità di rispondere a Burke, poiché faceva parte di un piccolo comitato per la pubblicazione dei *Rights of Man* di Paine, replica dichiarata alle *Reflections*. Ma questo non ci dice nulla sulle sue intenzioni nel mettere mano a *Political Justice*, e il massimo che possiamo legittimamente affermare è che il desiderio di confutare Burke fu forse uno fra i vari motivi di Godwin.

Una volta iniziato il lavoro, tutta la concezione di *Political Justice* si andò sviluppando via via che procedeva la stesura, e l'opera — come tutte le grandi opere della letteratura mondiale — cominciò a vivere di una vita propria, superando di gran lunga i limiti dell'intenzione originaria dell'autore. La stessa struttura di pensiero che oggi ci sembra cosí caratteristica di questo libro apparve gradualmente, via via che il tema si veniva sviluppando. God-

win se ne rendeva benissimo conto, tanto piú in quanto i capitoli venivano stampati appena scritti, impedendogli di eliminare le contraddizioni che erano l'inevitabile conseguenza del maturare delle sue idee.

Le idee dell'autore sono diventate piú lucide e sono maturate col progredire delle sue ricerche [spiegò in una prefazione apologetica]. Quando si è accinto all'opera egli non ignorava che il governo, per sua stessa natura, ostacola il miglioramento spirituale dell'individuo; ma ha capito piú a fondo il significato di questa proposizione col procedere del lavoro, e ha visto piú chiaramente la natura del rimedio.

Political Justice apparve nel febbraio 1793. La reazione politica era già cominciata, e il governo perseguitava i radicali che avevano simpatizzato con la Rivoluzione Francese. Solo due mesi prima Thomas Paine era stato condannato a morte per *The Rights of Man*, ed era già fuggito in Francia grazie al tempestivo avvertimento, da parte di William Blake, che gli ufficiali della corona lo stavano cercando. Godwin doveva aspettarsi di essere perseguitato anche lui per un libro caratterizzato da tanta prontezza di linguaggio, ma la viltà morale non era fra i suoi difetti, e la prefazione contiene una serena sfida ai nemici della libertà letteraria.

Resta da sapere se si progetta di sopprimere le attività intellettuali e di porre fine alle disquisizioni della scienza. Guardando a questa eventualità da un punto di vista personale, l'autore ha preso la sua decisione. Qualunque condotta possano seguire i suoi compatrioti, non riusciranno a turbare la sua tranquillità. Il suo piú importante dovere è contribuire al progresso della verità; e se per farlo dovrà soffrire, certo nessuna vicissitudine che gli possa toccare porterà mai con sé maggior soddisfazione e consolazione.

Questa filosofica calma di fronte alla possibilità di una persecuzione gli veniva forse anch'essa dal suo retaggio dissidente: almeno alcuni fra gli antenati di Godwin dovevano avere affrontato momenti simili per amore del loro nonconformismo. All'atto pratico, però, non furono presi provvedimenti contro di lui. Si racconta — l'aneddoto è famoso — che quando nel Gabinetto fu discussa la possibilità di un'azione legale contro *Political Justice*, Pitt tagliò corto osservando che un libro messo in vendita a tre ghinee non poteva avere molta influenza. Vedremo piú avanti quanto si sbagliasse.

Nell'esame di *Political Justice* cui mi accingo, concen-

trerò l'attenzione, nella misura del possibile, su quegli aspetti che fanno di Godwin il fondatore della tradizione intellettuale anarchica. La straordinaria completezza con cui questo libro anticipa i vari aspetti del punto di vista libertario — cosí da essere ancor oggi una fra le piú esaurienti esposizioni delle convinzioni anarchiche — spiegherà perché a questo punto io dedichi tanto spazio a un solo memorabile trattato.

Impossibile iniziare un esame approfondito dell'anarchia di Godwin senza prendere in considerazione l'idea di necessità che corre per tutto il suo capolavoro. Per Godwin, la Necessità è la legge immutabile e impersonale che muove l'universo, si esprime nelle leggi della natura, determina le azioni umane. In una forma o nell'altra, questa concezione di base è abbastanza comune fra gli anarchici, perché molti fra i successori di Godwin hanno accettato il determinismo scientifico degli evoluzionisti del diciannovesimo secolo. La generale tendenza anarchica a fare della "legge naturale" la legge suprema e a fantasticare il ritorno ad una esistenza tutta fondata sui suoi dettami conduce anzi, con logica paradossale, a conclusioni deterministiche in evidente contraddizione con l'idea della libertà dell'azione individuale.

Political Justice dimostra che anche in Godwin l'idea di necessità era complicata da queste contraddizioni. L'idea doveva venire facilmente a un ex calvinista, ed era anche confortante per un uomo che ambiva a un filosofico distacco, che preferiva aver compassione degli uomini e considerarli vittime delle circostanze al condannarli come trasgressori. Ma, se il suo retaggio intellettuale e la sua stessa natura spingevano Godwin ad adottare l'idea di necessità, egli era chiaramente consapevole delle difficoltà insite in ogni tentativo di combinare anarchia e determinismo. Se esiste la Necessità, e se essa è la legge della natura, come mai dalla natura gli uomini si sono allontanati da permettere che sistemi autoritari artificiali prendessero il posto delle organizzazioni sociali naturali? E d'altra parte, se l'esistenza dei governi è inevitabile — tutto ciò che è deve essere, per un determinista rigoroso — come possiamo condannarli? Infine, che significato possono avere, in un mondo tutto determinato dalla necessità, la libertà personale e la responsabilità di scelta, per le quali hanno lottato tutti gli anarchici, Godwin compreso? Si può essere nello stesso tempo libertari in politica e deterministi in filosofia?

Gli anarchici hanno cercato di risolvere questo problema in vari modi. Alcuni hanno scelto quella che potrebbe sembrare l'alternativa piú logica, accettando l'idea irrazionale o esistenzialistica di un mondo dove nulla è necessario e la legge naturale non esiste, ma la maggior parte di loro sembra aver adottato una concezione che limita l'operare delle leggi di necessità a certi aspetti della vita. Non si può negare che una legge di necessità opera nella natura. Tutti invecchiamo e moriamo; dobbiamo riconoscere le nostre debolezze fisiche e forse anche morali. Una volta accettate queste limitazioni, nell'ambito di esse siamo liberi, e allora ciò che ci fa schiavi è soltanto l'evitabile. Regno dell'evitabile e dell'artificiale è soprattutto la società umana; ed è anche il regno in cui la libertà è possibile, perché qui la volontà può operare efficacemente. Gli uomini, in altre parole, non possono evitare di essere fatti in un dato modo, fisicamente e anche psichicamente, cosí come non possono evitare i disastri naturali, ma possono invece rifiutarsi di diventare schiavi delle istituzioni o di altri esseri umani.

In pratica Godwin, come questi anarchici di un periodo piú tardi, adottò un compromesso fra l'idea di necessità e quella di libertà, compromesso non sempre evidente a chi legga i passi in cui chiama in causa la Necessità come una dea cieca, una forza meccanica, da cui tutto dipende. Nessuno ha spiegato questo aspetto del pensiero di Godwin meglio di F. E. L. Priestley, nella sua introduzione all'edizione in facsimile di *Political Justice* (1946). Secondo Priestley, Godwin dà tanto rilievo alla necessità perché — sulle orme di Hume, Hartley e d'Holbach — intende il libero arbitrio come "completa irresponsabilità di comportamento, o capacità 'di volere o di scegliere senza motivo, o di impedire ai motivi di agire sulla volontà.'" A tale concezione Priestley contrappone la definizione data da Locke della libertà, come "scelta in base 'all'ultimo risultato del nostro pensiero...' con la difficoltà logica di una volontà insieme libera e determinata." Godwin, secondo Priestley, vuole soprattutto evitare di rendere "la volontà indipendente dall'idea di intelletto," e nulla nella sua applicazione dell'idea di necessità contraddice una limitata ma autentica libertà del volere cosí come la definisce Locke.

> Fra i due tipi di determinismo, quello per il quale la scelta è determinata dall'esperienza del passato, e quello per il quale essa è determinata dalla previsione del futuro [continua Priestley], il secondo è piú importante, come base del sistema di

Godwin. Nello stesso tempo, il suo desiderio di costruire una scienza etica esatta, basata sulla prevedibilità del comportamento, la scoperta di princípi generali e il controllo dei processi, lo porta ad adottare la forma piú empirica. La distinzione che egli traccia fra azioni volontarie e involontarie suggerisce che il comportamento involontario obbedisce a una sorta di necessità, quella dettata dall'esperienza del passato, mentre le azioni volontarie sono sempre determinate da un giudizio e si fondano sulla "verità percepita di qualche proposizione." È difficile distinguere questo secondo tipo di determinismo, razionale e teleologico, da ciò che generalmente si chiama libero arbitrio In pratica, la dottrina di Godwin coincide sostanzialmente con la dottrina tomista del libero arbitrio cosí come è stata esposta dal professor Taylor: nella nostra scelta delle azioni siamo solitamente condizionati dai fattori su cui pongono l'accento le varie scienze, ma in qualche caso riusciamo a liberarci da quest'influenza e a giudicare imparzialmente i meriti delle alternative. Nel dare un giudizio dei loro diversi meriti, la volontà è determinata soltanto dalla superiore bontà dell'alternativa scelta. Questa capacità di lasciarsi determinare nella scelta solo dalla bontà dell'alternativa è tutto ciò che i sostenitori del libero arbitrio possono legittimamente rivendicare. Da questo punto di vista, Godwin va posto fra coloro che credono nel libero arbitrio.

L'opinione di Priestley è confermata dagli scritti successivi di Godwin, in particolare da *Thoughts on Man* (1831), l'ultimo volume di saggi pubblicato lui vivo. Le azioni dell'uomo, sostiene Godwin in quest'opera, sono un anello in una catena di cause ed effetti necessari, ma la volontà umana emerge da questo processo e prende posto nella serie delle cause; le azioni dell'uomo diventano volontarie — e per implicazione libere — nella misura in cui egli riesce ad alterare la direzione della catena, anche se non può mai spezzarla.

La volontà, e la fiducia nella sua efficacia, "ci accompagnano sempre, non ci lasciano finché non moriamo." È la volontà a ispirarci invincibile perseveranza, a darci energie eroiche, mentre senza di essa saremmo corpi inerti e senz'anima, le ombre di ciò che la storia narra e la poesia rende immortale, e non uomini.

Il libero arbitrio è parte integrante della scienza dell'uomo e si può dire che ne costituisca il capitolo piú importante. Ma, benché la dottrina della necessità delle azioni umane non possa mai rappresentare la regola dei nostri rapporti con gli altri, non perciò viene completamente meno la sua utilità. Essa può moderare i nostri eccessi, e insegnarci quella via di mezzo nel giudizio che è quanto di piú sano ci inculchi la filosofia... Guarderemo con pietà, persino con simpatia agli uomini di cui vediamo le debolezze, agli uomini che commettono delitti, sapendo che sono parti di un'unica grande macchina, trascinati, come noi stessi, da impulsi sui quali non esercitano alcun effettivo controllo.

In altre parole Godwin accetta, in vecchiaia, questa contraddizione essenziale: anche se sul piano filosofico non vediamo alternative al determinismo, in pratica ci comportiamo come se gli uomini fossero liberi. Ammette che "non possiamo mai liberarci dall'idea illusoria che le azioni umane siano libere" e che "non sarebbe desiderabile che ce ne liberassimo." In altre parole, riconosce la contraddizione fra un universo dominato da leggi immutabili e il sentimento di libertà dell'uomo, e pragmaticamente accetta e dichiara benefica questa contraddizione, creando cosí uno di quegli stati d'equilibrio fra condizioni o idee opposte che deliziarono molti dei suoi successori libertari, in particolare, naturalmente, Proudhon.

In questa regione sospesa fra il necessario e il volontario Godwin costruisce la struttura di *Political Justice*. Parte dall'assunto che "la felicità della specie umana è l'obiettivo piú desiderabile che la scienza dell'uomo possa perseguire," e fra tutte le forme di felicità dà il primo posto a quella "intellettuale e morale"; i piú potenti nemici di questa felicità sono per lui i "governi incapaci e corrotti." Il suo libro ha cosí un duplice proposito: è un'indagine sul funzionamento politico della società, ma Godwin spera che sia anche un "veicolo di miglioramento morale... nessuno dovrebbe uscire dalla lettura di esso senza esserne rafforzato nelle abitudini della sincerità, della rettitudine morale, della giustizia." Da un malinconico esame del "curriculum" storico dei governi, delle loro interminabili guerre all'estero, della povertà endemica e delle crisi periodiche che quelle guerre producono all'interno, Godwin conclude che, benché sia possibile che i mali della vita politica non abbiano mai fine, mette conto di inseguire anche la piú debole speranza di sostituire a quella "storia di delitti" una società di "vera libertà ed equità perfetta." Ma il tono fiducioso di ciò che segue autorizza a pensare che, almeno in quel fervido momento della sua carriera, egli fosse molto lontano dal credersi il portavoce di una speranza destinata in partenza ad essere delusa.

Egli prende le mosse da quattro proposizioni di base. In primo luogo, afferma che "il carattere morale degli uomini è il risultato delle loro percezioni," e che né il bene né il male sono innati. L'eliminazione di fattori esterni nocivi può dunque eliminare anche le tendenze criminali dal carattere degli esseri umani. Ma non basta agire sugli uomini cambiando l'ambiente in cui vivono: bisogna anche operare sulla loro mente, perché le azioni volontarie han-

no radice in giudizi di bontà o desiderabilità, e sono quindi atti razionali. Come tali, possono essere cambiati dalla persuasione, e anche il potere dell'ambiente può essere combattuto influenzando le opinioni.

Di qui, Godwin passa alla seconda proposizione di base. Fra tutti i mezzi di "operare sulla mente," il piú potente è il governo. Notiamo qui un importante cambiamento di opinione rispetto a *An Account of the Seminary*, dove Godwin aveva dato la palma all'educazione. In *Political Justice*, egli osserva che "l'istituzione politica è particolarmente forte là dove l'efficacia dell'educazione è deficiente, cioè nell'ampiezza del raggio d'azione." Solo questo potere delle "istituzioni positive," afferma Godwin, tien vivo l'errore nel mondo: come tutti gli anarchici egli crede infatti che, lasciata a se stêssa, la mente umana rivelerebbe una naturale tendenza a scoprire l'errore e ad accostarsi sempre piú alla verità.

> Per sua stessa natura, dunque, l'ingiustizia non può avere esistenza durevole. Ma il governo "pone la sua mano su quella molla che è nella società e ne impedisce il movimento." Dà sostanza e permanenza ai nostri errori. Inverte le naturali propensioni della mente, e invece di permettere che guardiamo avanti ci insegna a cercare la perfezione guardando indietro. Ci spinge a cercare la felicità pubblica non nell'innovazione e nel miglioramento ma in una timorosa reverenza per le decisioni dei nostri avi, come se per sua natura la mente fosse portata a degenerare e non mai a progredire.

La terza proposizione è in realtà un corollario della seconda: il governo è tanto cattivo nella pratica quanto nei principi. Nel dimostrare quanto afferma, Godwin pone l'accento soprattutto sui fortissimi dislivelli economici fra le classi nel mondo del diciottesimo secolo. Sia le leggi sia il modo in cui sono applicate favoriscono i ricchi, ed è anzi nella natura delle istituzioni politiche "esaltare l'immaginaria superiorità della ricchezza" conferendo potere e privilegi a dati individui. Godwin è cosí uno dei primi ad illuminare quell'intimo rapporto fra proprietà e potere che ha reso gli anarchici nemici del capitalismo non meno che dello stato.

La quarta proposizione fondamentale è quella, famosa, riguardante la perfettibilità dell'uomo. "La perfettibilità è una fra le caratteristiche piú indiscutibili della specie umana, tanto che si può presumere che lo stato cosí politico come intellettuale dell'uomo sia in corso di progressivo miglioramento." Per confermare questa baldanzosa af-

fermazione, Godwin paragona le condizioni primitive e civili dell'uomo e aggiunge, con un'ingenuità degna del primo Ruskin, che anche nelle arti è evidente un costante perfezionamento. Piú tardi, come abbiamo già visto, avrebbe negato ogni intenzione utopistica, sostenendo di aver voluto dire soltanto che l'uomo è capace di migliorare indefinitamente. E anche qui il suo progressismo si distingue da quello consueto di tipo vittoriano in quanto è principalmente morale, e mira soprattutto a un cambiamento interiore dell'individuo, che lo porterà a quella condizione di naturale giustizia da cui lo ha allontanato la soggezione alle istituzioni politiche.

Sulla giustizia Godwin pone infatti l'accento quando, partendo dalle quattro proposizioni di base, comincia un esame dei principi della società. La società, afferma, è nata dalla consapevolezza umana della necessità di una reciproca assistenza, e il principio che la muove — un principio morale — è la giustizia, che egli definisce "una regola di condotta che ha radice nel rapporto di un essere ragionevole con un altro." La giustizia vuole che facciamo quanto è in nostro potere per assistere altri individui a seconda delle loro necessità e dei loro meriti; dal punto di vista della giustizia, le nostre persone e le nostre proprietà ci sono state soltanto affidate per il bene dell'umanità. "Ho il dovere," dichiara Godwin, "di usare il mio talento, la mia intelligenza, la mia forza, il mio tempo per la produzione della massima quantità possibile di bene generale." Dobbiamo tuttavia guardarci dal considerare il bene generale, o la società stessa, come qualcosa al di sopra o al di fuori degli individui. Solo ciò che è buono e giusto fra gli individui è buono e giusto per la società. La società, infatti, "non è nulla piú che un aggregato di individui. I suoi diritti e doveri devono essere gli aggregati dei loro diritti e doveri, uno non piú precario ed arbitrario dell'altro." Fine della società è fare per i suoi membri "tutto ciò che può contribuire al loro benessere. Ma la natura del loro benessere è definita dalla natura dello spirito umano. Nulla contribuirà a quel benessere piú di ciò che allarga l'intelligenza, stimola la virtú, ci ispira una generosa consapevolezza della nostra indipendenza ed elimina tutto cio che potrebbe ostacolare i nostri sforzi."

La società, in altre parole, adempie i suoi veri scopi quando aiuta l'uomo a vivere da essere morale. Ma qui siamo di fronte a un'altra direzione di rapporti: se i legami dell'uomo con la società sono una specie di intrec-

cio orizzontale di rapporti fra individui, il suo rapporto con la moralità è verticale. Dice infatti Godwin:

> Se v'è qualcosa di fisso e immutabile, è la moralità; e certo solo qualche strana illusione può indurci a definire un'azione eternamente e immutabilmente immorale con gli epiteti di rettitudine, dovere, virtú.

La difficoltà insorge quando affrontiamo il problema del come l'uomo, chiuso nei limiti delle sue percezioni, debba stabilire il rapporto verticale con le verità assolute che costituiscono la moralità ideale. Evidentemente, il nostro dovere consiste solo nel contribuire al bene generale secondo le nostre capacità; d'altra parte, né l'incapacità né l'ignoranza possono conferire la qualità di giustizia a un atto ingiusto. E ancora, benché gli uomini non possano sperare di essere assolutamente virtuosi, dovrebbero però sforzarsi di acquistare "disposizioni virtuose." Ma una disposizione virtuosa non si può imporre: può essere soltanto coltivata da ciascuno dentro di sé, e "nasce principalmente dall'incontrollato esercizio del giudizio individuale e dalla rigorosa obbedienza di ciascuno ai dettami della sua coscienza."

Se insistiamo su questa autonomia del giudizio individuale, seguiamo la strada dei *Dissenters* radicali, che ci condurrà all'affermazione dell'eguaglianza morale degli uomini. Gli uomini possono non essere eguali sul piano fisico e mentale, benché Godwin creda che queste differenze siano solitamente esagerate, ma sul piano morale sono tutti eguali in virtú della loro essenziale indipendenza. Eguale per tutti dev'essere la giustizia, e a tutti si devono offrire possibilità e incoraggiamenti in eguale misura.

L'uomo ha dunque dei doveri nei confronti della verità e della moralità, che è un aspetto della prima. Ma ha dei diritti? Nessun uomo, risponde Godwin, ha il diritto "di fare qualcosa che non sia virtuoso, di dire qualcosa che non sia vero." Le leggi della giustizia reciproca impongono ai suoi simili il dovere di assisterlo; ma per lui non si tratta, rigorosamente parlando, di un diritto. Altre cose comunemente considerate diritti, come la libertà di coscienza o di parola, l'uomo deve cercare di ottenerle non perché vi abbia diritto ma perché sono essenziali per raggiungere la verità morale.

Società e governo non hanno diritti di nessun genere; esistono solo per la convenienza degli individui. Qui Godwin affronta il problema della perenne confusione fra giu-

stizia e legge umana. La prima, afferma, è basata su verità morali immutabili, la seconda sulle decisioni, che possono essere erronee, di organismi politici. L'uomo deve giudicare da sé del giusto e dell'ingiusto, e sua guida deve essere l'evidenza, non l'autorità. Ne segue che i governi non hanno nessun diritto alla nostra obbedienza. La ragione, esercitata indipendentemente nel giudizio morale, è l'unica vera regola di condotta; se ciascuno ascoltasse questa voce, nella società regnerebbe la concordia, senza bisogno di freni e imposizioni.

Ma si può dare per scontato che, nello stato attuale di imperfezione del giudizio umano, questi principi non si possono applicare sempre. Si commettono delitti e, benché la punizione sia intrinsecamente ingiusta, spesso non si può fare a meno di ricorrervi. Ma, insiste Godwin, gli uomini sono quelli che sono perché cosí li ha fatti l'ambiente; bisogna dunque eliminare le cause sociali che rendono necessarie le punizioni. "Chi volesse conciliare una perfetta libertà sotto questo rispetto con l'interesse comune, dovrebbe nello stesso tempo indicare i mezzi per estirpare egoismo e vizio."

Esaminando il problema delle necessarie restrizioni alla libertà, Godwin si chiede in qual modo possa avvenire la rinuncia al giudizio individuale quando ciò sia necessario per il bene pubblico. Questo lo porta a esaminare il problema di quale sia "il fondamento del governo politico." Prendendo le mosse dall'esame delle tre ipotesi comunemente avanzate, scarta le prime due — che il governo abbia origine nel diritto del piú forte e che sia fondato sul diritto divino — come inconciliabili con l'idea di una giustizia immutabile. La terza ipotesi è quella del contratto sociale, derivante da Locke e Rousseau e diffusa fra i radicali nel secolo diciottesimo. Su questo punto, Godwin si stacca decisamente dagli uomini del suo tempo e anticipa gli anarchici del secolo diciannovesimo scartando anche il contratto sociale come base della giustizia politica. Esso cerca di legare una generazione alle promesse dell'altra, nega l'obbligo d'ogni individuo di giudicare da sé che cosa è giusto o ingiusto, si basa sull'idea erronea che dobbiamo mantenere le nostre promesse, mentre non dovremmo mai fare promesse, ma compiere azioni solo perché sono giuste.

Godwin si affretta a precisare che la doverosa indipendenza del giudizio morale del singolo non preclude la possibilità di un'azione comune. Anzi, quando è necessario

adottare misure per il bene generale, esse devono essere decise in comune, e v'è una stretta affinità fra l'esercizio del giudizio privato e deliberazioni pubbliche quando si svolgano nel debito modo. L'uno e le altre sono "mezzi per stabilire ciò che è giusto e ciò ch'è ingiusto, e di confrontare proposizioni particolari con le norme della verità eterna." Ma non sono piú di questo, e né l'individuo né un'assemblea deliberante hanno l'autorità di fare leggi. L'unica legge giusta è quella della ragione: "I suoi decreti sono irrevocabili e uniformi. Funzione della società non è fare la legge, ma interpretarla; essa non può decretare, può soltanto formulare ciò che la natura delle cose ha già decretato..." Cosí la comunità ha poteri esclusivamente esecutivi, limitati alla "pubblica difesa della giustizia." Quando essa difende la giustizia, ogni uomo dotato di ragione deve cooperare; in caso contrario, deve resistere alle sue decisioni.

Con l'idea di resistenza, siamo alla radice della lunga controversia anarchica sui fini e i mezzi. Con Tolstoj, e in certa misura con Proudhon, Godwin è fra coloro che affermano la superiorità della persuasione morale e della resistenza passiva sulla resistenza violenta e attiva. Non respinge in assoluto la resistenza attiva, ma consiglia estrema cautela nel ricorrervi. La forza non può sostituire la ragione, e il fatto di essere usata da uomini che con essa cercano di far trionfare la giustizia non la rende migliore. Non bisognerebbe mai ricorrervi se non si può sperare nel successo, e anche allora solo "quando è assolutamente impossibile guadagnare tempo, e le conseguenze immediate sarebbero indiscutibilmente fatali." La violenza è dunque l'ultima e disperata risorsa degli uomini giusti.

La miglior forma di resistenza, che dovrebbe essere tentata in tutti i casi, consiste nel diffondere la verità e nel "censurare nel modo piú esplicito tutto ciò che considero contrario ai veri interessi dell'umanità." Le rivoluzioni che dovremmo desiderare sono quelle che procedono dal mutare delle opinioni e disposizioni umane; usata con sincerità e tenacia, la ragione compirà ciò che la violenza può solo tentare, con incerte prospettive di successo.

Ma la persuasione dev'essere, nella misura del possibile, diretta e individuale. Godwin non ha fiducia nelle associazioni politiche, che cercano di persuadere con la forza del numero piú che con quella della verità. Le uniche associazioni che ammetta sono quelle create in una situazione d'emergenza per resistere agli attentati contro la li-

bertà; ma dovrebbero essere sciolte non appena cessata la necessità, per evitare il rischio che si ossifichino in istituzioni. Il metodo che Godwin suggerisce è la formazione di gruppi di discussione, estremamente fluidi, formati da uomini cui prema soltanto la verità; col tempo essi potrebbero formare un movimento mondiale, che contribuirebbe potentemente al progresso individuale e al "miglioramento delle istituzioni politiche." Ma andrebbe evitato ogni tentativo di creare un'uniformità di pensiero in questi gruppi. "Gli esseri umani dovrebbero riunirsi non per imporre ma per indagare. La verità non sa che farsi dell'alleanza di gruppi riuniti per forza d'imposizioni." In questo modo, il cambiamento sociale potrebbe essere graduale e tranquillo, ma ciò non significa necessariamente che "la rivoluzione sia incommensurabilmente lontana." "Il regno della verità viene senza annunciarsi," il suo silenzioso avvento può produrre grandi risultati quando meno si aspettano.

Una fiducia tanto assoluta nel potere della sola ragione è quasi esclusiva del secolo di Godwin; anche fra gli anarchici dell'ottocento troviamo ben pochi che vi aderiscano cosí incondizionatamente. Ma nell'opposizione a partiti politici altamente organizzati e nell'insistenza su piccoli gruppi dall'organizzazione fluida, che potrebbero riunirsi spontaneamente in un piú vasto movimento, Godwin traccia il primo modello di tutte le successive forme di organizzazione anarchica.

Avendo cosí gettate le basi morali della sua argomentazione, Godwin passa all'esame di quelli che chiama "i particolari pratici dell'istituzione politica." Sono trattati qui, uno dopo l'altro, quattro aspetti della vita politica: amministrazione generale, o governo; educazione; delitto e legge; regolamentazione della proprietà. All'inizio, una netta dichiarazione di ostilità:

> Soprattutto, non dobbiamo dimenticare che il governo è un male, un'usurpazione ai danni del giudizio privato e della coscienza individuale; e che, anche se per il momento possiamo essere costretti ad accettarlo come un male necessario, in quanto amici della ragione e dell'umanità abbiamo l'obbligo di accettarlo nella misura minima indispensabile e di osservare attentamente se, in conseguenza della graduale illuminazione della mente umana, quel minimo non possa essere ulteriormente ridotto.

Cosí, nell'esaminare le varie forme di governo che distingue — monarchia, aristocrazia, democrazia — Godwin

non cerca il meglio ma il meno peggio. Le sue obiezioni alla monarchia e alla democrazia non sono sostanzialmente diverse dalle critiche a queste forme di governo espresse da altri pensatori del diciottesimo secolo. Originali e tipicamente anarchiche sono invece le pagine sulla democrazia.

La democrazia è, indubbiamente, la forma di governo sotto la quale ci si offrono maggiori possibilità di progredire verso qualcosa di meglio e, nell'ideale definizione che ne dà Godwin, essa già racchiude i germi di una società migliore. È "un sistema di governo nel quale ogni membro della società è considerato un uomo e nient'altro che un uomo. Per quanto riguarda i regolamenti positivi — ammesso che si possa chiamare regolamento ciò che è semplice riconoscimento del piú semplice fra tutti i princìpi — gli uomini sono considerati eguali." Le democrazie storiche si sono, nel migliore dei casi, soltanto avvicinate a questo ideale; e tuttavia anche le piú imperfette e turbolente fra di esse sono state infinitamente superiori, nei risultati raggiunti, alle monarchie e aristocrazie.

La democrazia restituisce all'uomo la coscienza del proprio valore, gli insegna, con l'eliminazione dell'autorità e dell'oppressione, ad ascoltare soli i dettami della ragione, gli dà la sicurezza che gli consente di trattare gli altri uomini come suoi simili, e lo porta a considerarli non piú nemici contro i quali deve stare in guardia ma fratelli che ha il dovere morale di aiutare.

Ma la democrazia non ha ancor mai prodotto una società in cui abbia veramente regnato la giustizia. Ciò si spiega in parte, per Godwin, col fatto che non si sono mai stimati al giusto valore il potere della verità, la forza della sincerità. Perciò le democrazie difendono cosí accanitamente le forme istituzionali, perciò sono restie ad accettare, con godwiniana fiducia, la proposizione che "la lotta fra verità e menzogna è in sé troppo impari perché la prima abbia bisogno dell'aiuto di un alleato politico." Ciò spiega la sopravvivenza di miti non solo religiosi ma anche politici, con la conseguente divisione degli uomini in una *élite* illuminata e in una casta ignorante di soggetti obbedienti. Qui Godwin è ben lontano da Platone, con la sua teoria della "nobile menzogna."

Perché [domanda] dividere gli uomini in due classi, una delle quali abbia il compito di pensare e ragionare per tutti, l'altra il dovere di accettare senza discuterle le conclusioni dei supe-

riori? Questa divisione non è fondata sulla natura delle cose; non v'è, fra uomo e uomo, l'intrinseca differenza che essa presuppone. Le ragioni che ci dovrebbero convincere della superiorità della virtú sul vizio non sono complicate né astruse; e quanto meno saranno oscurate dalle imprudenti ingerenze delle istituzioni politiche, tanto piú si imporranno all'intelligenza e al giudizio di tutti gli uomini.

Passando a considerare il funzionamento pratico del governo democratico, Godwin espone i vantaggi della semplificazione e del decentramento di tutte le forme d'amministrazione. Gli stati grandi, complessi, centralizzati, non comportano nessun vantaggio per l'umanità. Dovrebbero dissolversi, lasciando il posto a istituzioni amministrative localizzate, in cui gli svantaggi del governo sarebbero immediatamente mitigati dalla ristrettezza del campo offerto all'ambizione. "Sobrietà ed equità sono le evidenti caratteristiche di ogni circolo limitato." Un illuminato "localismo" di questo genere, pensa Godwin, non porterebbe a un gretto parrocchialismo; trasformerebbe anzi il mondo in un'unica grande repubblica, in cui gli uomini potrebbero muoversi e discutere liberamente, senza l'impedimento delle barriere nazionali.

Nelle unità locali, le "parrocchie" — cosí Godwin chiama queste antenate delle piú tarde "comuni" anarchiche, — solo raramente sarebbe necessaria una legislazione; la comunità intera parteciperebbe nella maggior misura possibile all'amministrazione, e i funzionari — là dove esistessero — avrebbero soltanto il compito di fornire informazioni e occuparsi di problemi pratici. L'unica forma d'organizzazione veramente necessaria sarebbe una qualche sorta di tribunale che si occupasse delle infrazioni alla giustizia e arbitrasse nelle controversie.

In casi eccezionali sarebbe forse necessario convocare un'assemblea generale. Ma Godwin considera molto pericolosi questi corpi, e i suoi avvertimenti preannunciano il tono anti-parlamentare caratteristico della tradizione anarchica. Anche nelle migliori circostanze le assemblee presentano gravi svantaggi. Le loro azioni sono basate sulla unanimità fittizia delle decisioni della maggioranza. Ancor piú pericolosa l'effettiva unanimità raggiunta quando i delegati si riuniscono in partiti e accettano la schiavitú imposta al pensiero individuale. Per quanto riguarda la pratica del voto, Godwin dichiara indignato che "decidere della verità in base al numero" è un "intollerabile insulto alla ragione e alla giustizia." Per tutte queste ragioni, anche

quando le assemblee nazionali sono necessarie, bisognerebbe ricorrervi "quanto piú raramente le circostanze consentono."

Dapprincipio, nella democrazia estrema vagheggiata da Godwin, assemblee e tribunali dovranno forse impartire ordini. Ma la necessità della forza ha origine non "nella natura dell'uomo, bensí nelle istituzioni, che lo hanno già corrotto." Quando queste istituzioni saranno ridotte a un numero esiguo, avviato a un'ulteriore diminuzione, gli uomini potranno progredire verso la condizione in cui sarà necessario soltanto esortarli ad astenersi da azioni pregiudizievoli per i loro simili. E alla fine giungeremo ad una società in cui la saggezza si trasmetterà senza l'intervento di nessuna istituzione, la società di uomini morali che vivranno in rapporti fondati sulla giustizia — o, come potremmo dire in linguaggio moderno, la società dell'anarchia pura.

Tutto ciò dipende dal nostro atteggiamento nei confronti dell'educazione: questo aspetto della vita politica Godwin passa ora a considerare, cominciando col chiedersi come si possa svolgere il processo vitale del formare opinioni giuste. La società è per sua stessa natura disadatta a questa funzione, perché i suoi atti sono condizionati dagli uomini che la compongono, viziosi e virtuosi, giusti ed ingiusti; essa non può dunque pretendere ad alcuna superiorità morale. L'unico vantaggio della società sta nell'autorità. Ma non possiamo imporre ad un uomo di diventare virtuoso, e usando la forza otteniamo l'effetto negativo di inibire rapporti umani sinceri e di limitare la libertà.

Sotto tutti questi rispetti, afferma Godwin, il piccolo gruppo sociale è superiore alla grande organizzazione politica. Ma ciò ch'egli dice sul modo d'operare di questi gruppi ispira al lettore la piú profonda inquietudine. In gruppi di questo genere, dice infatti Godwin, "l'opinione sarebbe tutto ciò che occorre; la sorveglianza esercitata da ciascuno sulla condotta dei suoi vicini, quando non vi avesse nessuna parte il capriccio, costituirebbe una censura potentissima. Ma la forza di questa censura dipenderebbe dalla sua libertà, giacché essa sarebbe guidata non dai dettami positivi della legge ma dalle spontanee decisioni dell'intelligenza e del giudizio." La certezza di Godwin che un tale processo sarebbe libero e spontaneo non basta a rendere meno sgradevole l'immagine di una società futura dominata dalla sorveglianza reciproca, dalla reciproca censura, dall'opinione pubblica. Forse questo pas-

saggio riflette l'influenza esercitata sullo spirito di Godwin dall'infanzia puritana, in cui le sue azioni erano censurate — senza ricorso a punizioni corporali — al punto che suo padre lo rimproverò aspramente perché aveva carezzato un gatto di domenica. Ma l'immagine ch'egli dipinge qui ricorre con inquietante frequenza in tutta le letteratura anarchica.

Possiamo ricordare in proposito che, in un saggio su Swift (scrittore, fra l'altro, molto ammirato da Godwin), Orwell osservò che nella società anarchica degli Houyhnhnm, nei viaggi di *Gulliver*, l'"esortazione" è tanto potente quanto la coercizione in qualsiasi altra società. Continua Orwell.

> Ciò illustra molto bene la tendenza totalitaria implicita nella visione anarchica o pacifista della società. In una società dove non esistono la legge né, in teoria, alcuna costrizione, l'unica arbitra del comportamento è l'opinione pubblica. Ma l'opinione pubblica, a causa dell'irresistibile tendenza all'uniformità negli animali gregari, è meno tollerante di qualsiasi sistema di leggi. Quando gli esseri umani sono governati da un potere che impone loro di "non fare" questo o quello, possono concedersi una certa dose di eccentricità; quando sono governati, almeno in teoria, dall'"amore" e dalla "ragione," l'individuo è sotto una continua pressione intesa a ottenere che si comporti e pensi esattamente come tutti gli altri.

V'è molto di vero in quanto dice Orwell, anche se il modo in cui lo dice è, al solito, dogmatico. Gli anarchici accettano troppo acriticamente l'idea che un'attiva opinione pubblica sia il migliore strumento per eliminare le tendenze antisociali. Pochi di loro si sono resi conto del pericolo che una tirannia morale sostituisca quella fisica, e che il cipiglio del vicino di casa diventi tanto temibile quanto la sentenza del giudice. E senza dubbio alcuni sono stati attratti dall'idea di esercitare un'autorità morale: l'anarchia ha i suoi farisei come qualsiasi altro movimento mirante alla rigenerazione dell'uomo.

Se Godwin non vede gli aspetti negativi della censura reciproca, la sua critica all'ingerenza dello stato nella formazione dell'opinione è invece piuttosto acuta; e quando parla della fondazione di sistemi scolastici statali come d'un mezzo per esercitare tale ingerenza, addita pericoli che l'esperienza di un secolo ha reso ancor piú evidenti. Ci sembra giustificata a questo punto una lunga citazione, perché, nell'esporre un punto di vista comune a quasi tutti i suoi antecessori dissidenti, Godwin esprime nello stesso

tempo idee diffuse tra i suoi successori anarchici, che per la maggior parte hanno preso altrettanto sul serio i problemi dell'educazione. Al cuore del problema egli giunge quando indica gli usi pericolosi che il governo può fare dell'educazione una volta che ne abbia il controllo.

> Il progetto di un sistema scolastico nazionale dovrebbe essere sempre scoraggiato a causa della sua evidente alleanza con il governo nazionale, ancor piú formidabile della vecchia e contrastata alleanza di Stato e Chiesa. Prima di porre una macchina cosí potente sotto il controllo di un agente cosí ambiguo, dobbiamo riflettere bene su ciò che facciamo. Il governo non mancherà di servirsene per rafforzare il suo potere e perpetuare le sue istituzioni. Quand'anche potessimo supporre che gli agenti del governo non si propongano uno scopo ai loro occhi non soltanto innocente ma addirittura meritorio, il male accadrebbe lo stesso. Le loro idee come fondatori di un sistema scolastico non potranno non essere analoghe alle loro idee in campo politico; le considerazioni su cui è impostata la loro condotta come uomini politici saranno le stesse che serviranno di fondamento ai loro insegnamenti. Non è vero che si deve insegnare ai nostri giovani a venerare lo stato: bisogna insegnare loro a venerare la verità, e la costituzione solo nella misura in cui corrisponde al loro giudizio indipendente su ciò che è vero e giusto. Se il progetto di un sistema scolastico nazionale fosse stato adottato nel momento di massimo trionfo del dispotismo, certo non avrebbe soffocato per sempre la voce della verità, ma sarebbe stato il piú formidabile strumento che l'immaginazione possa suggerire a questo scopo. Anche nei paesi dove prevale la libertà, è ragionevole presumere che esistano gravi errori, e un sistema d'educazione nazionale ha una fortissima tendenza a perpetuare quegli errori e a formare tutte le menti su uno stesso modello.

La pratica degli stati totalitari del nostro tempo dimostra che Godwin non esagerò i pericoli cui si va incontro quando il controllo dell'educazione cade nelle mani dei leaders politici. Per cui la piccola scuola indipendente, come il piccolo gruppo di discussione, era l'unità desiderabile, e l'educazione individuale la migliore di tutte.

L'ultimo libro di *Political Justice*, in cui Godwin esamina l'istituto della proprietà, è divenuto la parte piú famosa di questo capolavoro, in quanto vi si è vista un'anticipazione delle teorie economiche socialiste. Ma Godwin anticipa il socialismo — inteso nel senso di un sistema in cui proprietario è lo stato — solo nell'esposizione degli effetti del sistema di proprietà privata e nell'insistenza sullo stretto rapporto fra proprietà e sistemi di governo; le sue proposte positive circa cambiamenti nel sistema di proprietà sono uniformemente anarchiche.

Godwin comincia con l'osservare che l'abolizione del "sistema di coercizione e punizione è intimamente connessa con un'equa distribuzione della ricchezza." Ogni uomo ha "diritto, finché bastino le riserve comuni, ai mezzi non solo per vivere, ma per vivere bene." Ma questo diritto a una giusta parte dei beni comuni implica il dovere di partecipare in giusta misura al lavoro comune:

> La giustizia vuole che ogni uomo, a meno forse che possa essere impiegato altrimenti con maggior vantaggio della comunità, contribuisca alla produzione del raccolto comune, di cui ciascuno consuma una parte. Questa reciprocità... è l'essenza stessa della giustizia.

Nel quadro abbozzato da Godwin di una società in cui non esiste il diritto di proprietà riconosciamo la stessa visione di una società rurale delineata nelle opere di Moro, Winstanley, Morris e Kropotkin: la visione di uomini che lavorano insieme nei campi e poi attingono, secondo una stima individuale dei loro giusti bisogni, ai granai e ai depositi comuni, senza alcun meccanismo di pagamento o di scambi, "fra tutte le pratiche la piú perniciosa." Come altri piú tardi scrittori anarchici, Godwin vagheggia una drastica semplificazione della vita, perché il lusso corrompe — dobbiamo avere compassione del ricco non meno che del povero — e il lavoro è necessario alla felicità dell'uomo. La situazione ideale è quella in cui un uomo ha "indipendenza di spirito, che ci fa sentire che le nostre soddisfazioni non sono alla mercé degli uomini né della fortuna, e attività della mente, l'allegrezza che ci anima quando lavoriamo per cose di cui sentiamo l'intriseco valore."

L'"accumulo della proprietà" — con questo termine premarxista Godwin indica quello che noi chiamiamo capitalismo — è un ostacolo all'arricchimento qualitativo della vita. Perpetuando l'ineguaglianza economica esso "calpesta nella polvere il potere del pensiero, spegne le scintille del genio, e riduce la grande massa dell'umanità a vivere sotto il peso di sordide preoccupazioni." A contrasto con il mondo dominato dal suo sinistro potere, Godwin dipinge il quadro idillico della sua Utopia. Eliminato il lusso,

> verrebbe meno la necessità della maggior parte del lavoro manuale svolto dagli uomini; il resto, amichevolmente diviso fra tutti i membri attivi e vigorosi della comunità, non sarebbe pesante per nessuno. Ciascuno avrebbe una dieta frugale ma sana; ciascuno eserciterebbe le funzioni del corpo nella misura moderata che darebbe alacrità allo spirito; nessuno sarebbe in-

torpidito dalla fatica, ma tutti avrebbero agio di coltivare sentimenti di affetto e filantropica generosità e di esercitare liberamente le facoltà intellettuali... Il genio... sarebbe libero dalle apprensioni che ci richiamano di continuo al pensiero dell'emolumento personale, e di conseguenza potrebbe liberamente concedersi a sentimenti di generosità e alla preoccupazione del pubblico bene.

Un tale sistema, afferma Godwin, eliminerebbe anche le principali cause della criminalità, le cui radici sono nel fatto che "l'uno possiede in abbondanza ciò di cui l'altro è privo." Invidia ed egoismo svanirebbero insieme all'ansia e all'insicurezza; la corruzione scomparirebbe, e sarebbe rimosso il principale incentivo alla guerra. "Ciascuno sarebbe unito al suo vicino, nell'amore e nella generosità reciproca, mille volte piú di ora; ma ciascuno penserebbe a giudicare per sé."

Nelle pagine successive, Godwin perfeziona i particolari della sua Arcadia egualitaria. Anticipa Veblen osservando che in genere la ricchezza è desiderata non per se stessa, ma per la distinzione che conferisce; ma in una società egualitaria gli uomini cercherebbero di distinguersi mediante i servigi resi alla causa del bene comune. Esamina lungamente il problema della durata auspicabile della giornata lavorativa, e calcola che, in una società senza lusso, si potrebbe probabilmente ridurre a mezz'ora!

Nel trarre le sue conclusioni, è assistito da un'intuizione profetica che gli fa prevedere gli sviluppi dell'industria del futuro; di qui, anche il suggerimento di evitare la cooperazione eccessiva. Come Proudhon e Stirner, e diversamente da Bakunin e Kropotkin, Godwin è infatti portato dal suo individualismo a considerare con profonda diffidenza ogni tipo di collaborazione suscettibile di cristallizzarsi e perpetuarsi in forma istituzionale. In proposito, si concede qualche deliziosa assurdità, come chiedersi se un uomo di spirito indipendente possa suonare in un'orchestra o recitare in una compagnia teatrale; ma fa anche l'osservazione validissima che l'uomo libero non dovrebbe essere legato piú di quanto sia indispensabile alla convenienza degli altri. E vede nel progresso tecnologico un possibile mezzo di assicurare maggiore indipendenza al singolo.

Oggi per abbattere un albero, aprire un canale, manovrare una nave occorre il lavoro di molti. Sarà sempre cosí? Quando guardiamo alle complicate macchine create dall'uomo, alle varie specie di mulini, macchine tessili, macchine a vapore, non

siamo forse stupiti dalla quantità di lavoro che producono? Chi può dire dove si fermerà questa forma di progresso? ... La conclusione del progresso che abbiamo delineato qui è qualcosa di simile al definitivo venir meno della necessità del lavoro umano.

Agli inizi della rivoluzione industriale, Godwin ha lo stesso genere di ammirata visione di H. G. Wells agli inizi della rivoluzione tecnologica.[1] La scienza, si avventura persino a suggerire, potrebbe scoprire anche il segreto dell'immortalità!

Nonostante la diffidenza per la cooperazione, Godwin è ben lontano dal pensare che l'umanità liberata debba vivere nell'isolamento e nel sospetto reciproci. Al contrario, prevede la possibilità di una specializzazione nei vari mestieri, che permetterà all'uomo di dedicarsi all'occupazione per la quale ha maggior attitudine, distribuendo il sovrappiú della produzione a chiunque ne abbia bisogno e ricevendo quanto gli occorre del sovrappiú prodotto dagli altri; sempre però sulla base della distribuzione gratuita, non dello scambio. È evidente che, nonostante le sue congetture sul futuro della macchina, la società ideale di Godwin è fondata su un'economia agraria e artigianale.

Soprattutto, il rapporto fra gli uomini rimane necessario per la formazione del carattere e il maturare del pensiero, attraverso la libera conversazione e lo scambio di idee. Un tale rapporto, naturalmente, preclude rapporti personali possessivi; per questa ragione Godwin pronuncia la sua famosa condanna del matrimonio, che cerca di dare permanenza ad una scelta passata ed è, soprattutto, "la peggiore delle proprietà." Uomini e donne vivranno in amicizia come esseri perfettamenti eguali, e la propagazione della specie "sarà regolata dai dettami della ragione e del dovere." Quanto ai figli, anch'essi liberati dal predominio

Sino ad oggi la storia non ha corrisposto del tutto alle previsioni di Godwin. Lo sviluppo dell'industria ha avuto in generale l'effetto di stringere la rete della cooperazione accrescendo la divisione del lavoro. Inoltre, Godwin non tiene conto del fatto che i macchinari complessi, anche se possono esser fatti funzionare da un uomo solo, devono essere fabbricati da molti. Mette però conto di osservare che alcuni fra i piú fantasiosi autori moderni di saggi sui rapporti sociali ed economici, come Lewis Mumford, hanno avanzato l'ipotesi che il risultato finale del progresso tecnologico possa essere la dissoluzione delle strutture monolitiche dell'industria contemporanea, accompagnata da decentramento geografico, dispersione delle metropoli, ritorno a un ordine sociale organico in cui l'individuo si svilupperebbe piú liberamente che nel recente passato. Se questo accadrà, troverà conferma la concezione godwiniana della macchina come mezzo di liberazione.

di genitori e insegnanti. "Nessuna creatura umana sarà tenuta ad imparare nulla che non desideri imparare e di cui non senta l'utilità e il valore."

Questo il quadro delineato da Godwin del mondo d'universale benevolenza verso il quale marcia la giustizia, e all'avvento del quale ogni uomo dotato di saggezza ha il dovere di contribuire con i suoi insegnamenti. Maestosamente retorica nel tono, pervasa da serena fiducia nel potere della ragione, *Political Justice* si avvia alla fine. In quest'opera, come ha detto Sir Alexander Gray, "Godwin riassume, come nessun altro ha fatto, tutti gli aspetti essenziali dell'anarchia, e si presenta cosí come l'esponente di un'intera tradizione." Ciò che è piú sorprendente è il fatto che questa tradizione egli la rappresenta e riassume profeticamente. Per mezzo secolo, *Political Justice* doveva rimanere un'opera isolata. Lo stesso Godwin non scrisse nulla di simile, benché il suo primo romanzo, *Caleb Williams*, di forza quasi kafkiana — è la storia di un uomo innocente perseguitato da tutte le forze ostili della società — meriti di essere considerato una parabola anarchica. Ma dopo la pubblicazione di *Caleb Williams* nel 1794 il suo autore cominciò a ritrarsi nell'ombra di Grub Street, e i suoi romanzi successivi, le minuziose biografie, i pessimi lavori teatrali (che, per una strana perversione del giudizio, egli considerava le sue opere migliori) appartengono alla storia della letteratura inglese minore.

Né lasciò dietro di sé alcun movimento di protesta sociale legato in forma riconoscibile a quello nato, fra il 1860 e il '70, dal seme del pensiero di Proudhon. *Political Justice* fu immensamente popolare per alcuni anni dopo la pubblicazione, finché il cielo politico non fu oscurato dalla guerra fra Gran Bretagna e Francia rivoluzionaria. L'anno in cui terminò tragicamente il breve e idillico matrimonio di Godwin con Mary Wollstonecraft segnò la svolta decisiva. La voga dell'opera cessò bruscamente. Coleridge, Wordsworth, Southey, tutti godwiniani del tempo buono, non tardarono ad abiurare, e la loro fuggevole adesione ai principi di *Political Justice* merita soltanto un breve cenno in una storia dell'anarchia. I circoli di operai che facevano colletta dei loro pochi soldi per comprarsi una copia dell'opera, da leggere e su cui discutere, scomparvero con il resto del movimento radicale nei giorni bui alla fine del secolo. Godwin, calunniato, oberato di debiti che non avrebbe mai pagato, ridotto a scrivere quasi esclusivamente per procurarsi i mezzi di sostentamento, tenne

fede alle sue idee con forza d'animo esemplare, sostenuto dal rispetto di uomini come Hazlitt, Lamb, Coleridge, che si staccò da lui come discepolo e tornò come amico; benché rivedesse due volte *Political Justice* per due nuove edizioni, e nonostante le sensazionali accuse di scrittori come De Quincey, non sconfessò né mitigò le conclusioni anarchiche cui era giunto nella prima edizione.

Godwin esercitò la piú importante influenza non negli anni di quella che Hazlitt definí giustamente "una soffocante e morbosa popolarità," ma nel periodo in cui la sua fama era al livello piú basso. Nel 1811, Shelley scoprí con stupore che l'autore di *Political Justice* era ancor vivo. Ne seguí una relazione per certi versi non esemplare — la fuga di Shelley con la figlia di Godwin, i continui prestiti di denaro chiesti da Godwin a Shelley — ma contrassegnata anche dal rafforzarsi, nei versi di Shelley, di una vena godwiniana che neanche il platonismo dell'ultima fase del poeta avrebbe del tutto cancellato. Almeno su un certo piano *Regina Mab*, *La Rivolta dell'Islam* e *Prometeo liberato* sono tutti traduzioni in versi del credo di *Political Justice*, e anche *Ellade* non avrebbe potuto essere ciò che è senza l'influenza di Godwin. Altri scrittori — in particolare H. N. Brailsford e Frank Lea — hanno messo in luce il debito intellettuale del poeta col filosofo, che compensa ampiamente il debito finanziario del filosofo con il poeta. Qui basta dire che, attraverso il godwinismo di Shelley, l'anarchismo diventa per la prima volta un tema della letteratura mondiale. E, benché Shelley debba forse cedere a Tolstoj l'onore di essere il piú grande scrittore anarchico, egli rimane il piú grande dei poeti anarchici.

Meno evidente l'influenza di Godwin sul movimento operaio inglese. Probabilmente molti degli operai che lessero *Political Justice* nell'ultimo decennio del secolo diciottesimo rimasero in cuor loro godwiniani, e almeno tre influenti socialisti della primissima ora subirono l'influenza del vecchio Godwin. Uno fu Robert Owen, che lo conobbe personalmente. Owen non era un anarchico, ma apprese da Godwin la diffidenza per i movimenti politici, e attraverso di lui un elemento libertario si trasmise alle prime *trade unions* e in particolare alla Grand National Consolidated. Francis Place, un altro che si batté fervidamente per il diritto di associazione dei lavoratori, fu anch'egli discepolo di Godwin e a un certo momento si assunse l'ingrato compito di mettere ordine nelle sue faccende finanziarie. William Thompson, economista socialista della prim'ora,

attinse gran parte delle sue idee sulla proprietà al Libro VIII di *Political Justice*, e forse attraverso di lui — che certamente influenzò le teorie economiche di Carlo Marx — l'idea anarchica dello "sfacelo dello stato" giunse a dominare l'immaginazione del piú autorevole fra i socialisti.

Il socialismo inglese, dopo il suo revival nel decennio 1880-90, assunse un tono particolarmente libertario, e le opere di molti fra i suoi esponenti piú in vista riflettono l'influenza di Godwin. *La Terra promessa* di Morris è una specie di adattamento medievalizzato dell'Utopia godwiniana, e, come ha sottolineato F. E. L. Priestley, *L'anima umana in regime socialista* di Oscar Wilde, è una "ripresa di tutto il sistema di Godwin." Bernard Shaw sviluppò in *Torniamo a Matusalemme* un tema godwiniano, e H. G. Wells, in *Men like Gods*, modernizzò l'ideale società godwiniana in uniformità con le teorie degli scienziati edoardiani.

Negli ultimi decenni dopo la seconda guerra mondiale gli scrittori inglesi sono tornati a Godwin con rinnovato interesse. John Middleton Murry, Herbert Read e Charles Morgan hanno sottolineato quanto sia attuale la sua critica alle "istituzioni positive" in un mondo dominato dallo stato, e critici come Angus Wilson, Walter Allen e Roy Fuller hanno riconosciuto nel suo romanzo pioniere *Caleb Williams* una prima espressione delle ansie che pervadono tanta parte della moderna letteratura di fiction. A centotrent'anni dalla sua morte, avvenuta nel 1836, la fama di Godwin è piú sicura di quanto fu mai dal 1797 in poi, e la suo opera è considerata un punto di riferimento non solo nella storia del pensiero politico, ma anche in quella della letteratura inglese.

Rimane tuttavia il fatto singolare che *Political Justice*, la prima e piú completa esposizione dei principi anarchici, ha avuto un'influenza vastissima nella letteratura e nel movimento socialista inglesi, ma non ne ha avuto nessuna sul movimento anarchico fino a una fase molto avanzata della sua storia. Stirner e Proudhon, infatti, non presero le mosse da dove s'era fermato Godwin; l'uno e l'altro ricominciarono da zero, ciascuno seguendo la propria strada verso la libertà.

4.

L'egoista

La diffusione delle idee anarchiche nell'età che tenne dietro alla Rivoluzione francese, e che vide il nascere sia del sistema capitalista di produzione sia dello stato moderno centralizzato, è dimostrata dalla stessa varietà dei punti di partenza da cui scrittori di vari paesi presero indipendentemente le mosse per avviarsi ad analoghe destinazioni libertarie. Godwin, come abbiamo visto, giunse al ripudio del governo per la via della tradizione dissidente inglese, modificata al contatto con l'illuminismo francese. Jossiah Warren negli Stati Uniti e Pierre-Joseph Proudhon in Francia raggiunsero indipendentemente conclusioni anarchiche nel decennio 1840-50, soprattutto attraverso la critica delle dottrine socialiste utopistiche, in particolare quelle di Charles Fourier e Robert Owen. Nello stesso decennio, in Germania, Max Stirner, nella sola sua opera importante — *L'Unico* — passò dallo hegelismo al suo inverso quasi completo in una dottrina che negava tutti gli assoluti e tutte le istituzioni, basandosi unicamente sull'incondizionata sovranità dell'individuo umano. È vero che Stirner aveva studiato le prime opere di Proudhon; ma — come accadde allo stesso Proudhon nei confronti di Godwin — egli non seppe cogliere l'affinità fra le sue conclusioni e quelle implicite negli scritti dell'anarchico francese. Le sue idee, e l'estremo individualismo a cui lo portarono, si possono dunque ragionevolmente considerare il prodotto indipendente di una generale tendenza dell'età.

A prima vista la dottrina di Stirner sembra distinguersi nettamente da quella di altri pensatori anarchici. Questi postulano in genere, come Godwin, qualche principio morale assoluto cui l'uomo deve subordinare i suoi desideri in nome della giustizia o della ragione, o, come Kropotkin, qualche impulso innato che, una volta eliminata l'autorità, indurrebbe gli uomini a cooperare naturalmente in una società governata dalle leggi invisibili dell'assistenza reciproca. Stirner invece tende al nichilismo e all'esistenzialismo in quanto nega tutte le leggi naturali e un'umanità comu-

ne; indica il suo ideale nell'egoista, l'uomo che realizza se stesso in conflitto con la collettività e gli altri individui, che non rifugge dall'uso di nessun mezzo nella "lotta di ciascuno contro tutti," che spietatamente giudica ogni cosa dal punto di vista del suo benessere e che, avendo proclamato la sua sovranità, può formare con altri individui che la pensano come lui un'"unione di egoisti," senza norme né regole, per provvedere a questioni di interesse comune.

Non è necessario sottolineare l'affinità tra l'egoista di Stirner e il superuomo di Nietzsche; lo stesso Nietzsche considerava Stirner, benché ingiustamente ignorato, uno fra gli spiriti piú fecondi del secolo diciannovesimo. Vi sono tuttavia nel pensiero di Stirner elementi in forza dei quali egli rientra chiaramente nella tradizione anarchica, e che in questo secolo gli hanno conferito una notevole influenza nei circoli libertari. Come tutti i tipici pensatori anarchici, egli critica la società esistente per il suo carattere autoritario e anti-individualista; indica come desiderabile una condizione che può realizzarsi solo con l'abolizione delle istituzioni governative; chiede l'eguaglianza fra gli egoisti, anche se la concepisce nei termini della tensione creata da un equilibrio di poteri; e suggerisce — benché vagamente — mezzi insurrezionali per provocare la trasformazione della società. Bisogna però dire che pochi anarchici sono stati estremisti come Stirner nel culto della forza, o si sono cosí compiaciuti di vedere la vita come un perpetuo e amorale conflitto di volontà.

Ma qualche particolare sulla persona e la vita privata di questo fanatico dell'individualismo, che con la ferocia delle sue dottrine allarmò persino alcuni anarchici (come Kropotkin), ci illumina curiosamente il carattere degli estremisti teorici. Il grande egoista, il poeta dell'eterno conflitto, colui che esaltò il delitto e l'assassinio era infatti nella vita reale, quando pubblicò *L'Unico* nel 1843, un uomo mite, dall'esistenza infelice. Insegnava al collegio femminile berlinese di Madame Gropius. Si chiamava Johann Caspar Schmidt. Il *nom de plume* che sostituí a quello vero, cosí comune gli fu suggerito dallo straordinario sviluppo della parte anteriore del suo cranio: *Stirne*, in tedesco, significa fronte.

Come Schmidt assunse un nuovo nome per pubblicare il suo libro, cosí per scriverlo si creò una nuova persona-

lità o, quanto meno, diede voce ad un io violento, solitamente ignorato, soffocato nell'esistenza quotidiana. Nell'infelice, sfortunata, disordinata esistenza del timido Schmidt non v'era infatti nulla del libero egoista, nulla che somigliasse al sogno appassionato di Max Stirner; il contrasto fra l'uomo e la sua opera è un classico esempio del potere della letteratura come compenso alle frustrazioni della vita reale.

I fatti noti della vita di Schmidt, raccolti e ricuciti con difficoltà dal poeta individualista John Henry Mackay fra il 1890 e il 1900, sono scarsi e patetici. Era un bavarese, nato nel 1806 a Bayreuth, allora un'oscura città ancora non toccata dalla fama che piú tardi le avrebbero guadagnato Wagner e Richter. I suoi genitori erano poveri; a pochi anni rimase orfano del padre, e il secondo matrimonio della madre fu seguito da un periodo di peregrinazioni nella Germania settentrionale, interrotte da malattie intermittenti. Piú tardi, quando la famiglia tornò a Bayreuth, Johann Caspar terminò gli studi al liceo classico, poi entrò all'università; il suo curriculum di studente universitario è lungo, interrotto, oscuro.

Dal 1826 al 1828 studiò filosofia all'Università di Berlino, dove frequentò le lezioni di Hegel, il primo "eroe" intellettuale contro il quale si sarebbe poi violentemente battuto. Seguí un unico semestre a Erlangen, e l'iscrizione a Königsberg, dove non ascoltò neppure una lezione; fu infatti chiamato a Kulm a curare la madre, che stava diventando pazza. Solo tre anni dopo, nel 1832, poté tornare all'Università di Berlino dove superò a fatica un esame per l'abilitazione a insegnare nei licei classici prussiani.

Per un anno e mezzo Schmidt lavorò alla Königliche Realschule di Berlino come insegnante in tirocinio non stipendiato, e alla fine di quel periodo il governo prussiano gli rifiutò un posto retribuito. Schmidt non protestò: quel periodo della sua vita fu anzi contraddistinto da un'apatica rassegnazione che gli impediva di intraprendere qualsiasi serio sforzo per avere ragione della sua cattiva fortuna. E la cattiva fortuna continuò. Benché disoccupato, nel 1837 Schimdt sposò la figlia della sua padrona di casa; pochi mesi dopo la moglie morí di parto. Schmidt tornò allora a curare la madre ormai pazza, e dovette aspettare quasi due anni prima di ottenere finalmente un posto d'insegnante alla scuola di Madame Gropius, dove lavorò, e bene, cinque anni.

Fu il periodo meno disgraziato della sua vita, quello

in cui venne in contatto con gli spiriti piú vivi della Germania del suo tempo e, sotto il loro stimolo, emerse dalla monotonia stagnante della sua esistenza per scrivere *L'Unico*: un libro che, quali che siano i suoi difetti, non può esser certo accusato di mancare di forza e di fervore.

L'ambiente che portò in luce queste qualità insospettate della mente fin allora improduttive di Johann Caspar Schmidt fu la Hippel's Weinstube in Fredrichstrasse dove, al principio del decennio 1840-50, i Giovani Hegeliani berlinesi usavano riunirsi per discutere, rettificare ed eventualmente rifiutare gli insegnamenti del Maestro. Si chiamavano Die Freien — I Liberi — e formavano una specie di informale società di discussione con a capo i fratelli Bruno e Edgar Bauer. Marx e Engels, e i poeti Herwegh e Hoffman von Fallersleben erano visitatori occasionali. Le discussioni erano brillanti, interminabili, rumorose. Personalità note erano trattate senza alcun riguardo, e una sera Arnold Ruge, sommo sacerdote degli hegeliani di sinistra, impegnò con il gruppo di Berlino un'aspra discussione che Engels ha immortalato in uno schizzo a matita giunto fino a noi. Ruge, corpulento, pomposo, infuriato, grida qualcosa agli avversari in un caos di sedie rovesciate e carte calpestate; fuori dalla mischia una figura solitaria, un uomo dalla fronte alta, occhialuto, con una sigaretta fra le dita, guarda con aria ironica. È Stirner, colto nell'atteggiamento distaccato e silenzioso che teneva fra I Liberi: l'atteggiamento dell'ascoltatore critico, sorridente, in buoni termini con tutti, amico di nessuno.

In quella corazza di distacco si aperse solo una falla. Fu dopo l'arrivo da Meclemburgo di una graziosa e brillante ragazza, superficialmente emancipata: Marie Dahnhardt, che frequentava le Hippel's Weinstube e che I Liberi accettavano come una buona compagna, capace di bere la sua birra e fumare il suo sigaro insieme con gli altri. Stirner vide in Marie la speranza di quella felicità che sin allora gli era sfuggita. Si sposarono nel 1843. La cerimonia, che si svolse nell'appartamento di Stirner, fu quanto mai caotica e bohémienne: il pastore, arrivando, trovò lo sposo e i testimoni che giocavano a carte in maniche di camicia; la sposa comparve in ritardo, vestita alla bell'e meglio, e siccome nessuno aveva pensato a comprare le vere bisognò accontentarsi degli anellini di rame scuciti dalla borsa di Bruno Bauer. La pubblicazione dell'*Unico* ebbe luogo nel primo anno di matrimonio.

Non era la prima opera che Stirner dava alle stampe:

Karl Marx gli aveva già pubblicato sulla *Rheinische Zeitung* un saggio sui metodi educativi. Ma fu questo il libro che gli diede la fama: una fama breve e scandalosa. Nelle sue pagine egli non solo preconizzava un egoismo e un'amoralità ripugnanti agli uomini del diciannovesimo secolo, ma anche attaccava tutto il pensiero contemporaneo: non solo Hegel, ma anche Feuerbach, Marx e Proudhon, già anarchico dichiarato. Gli habitués della Hippel's Weinstube — e in particolare Bruno Bauer — erano condannati insieme agli altri. Stirner si era proposto di demolire non soltanto tutte le fedi religiose, ma anche tutte le dottrine politiche o sociali o filosofiche, che, in quanto postulavano la superiorità di qualcosa al di fuori dell'individuo — o un principio assoluto, o un partito, o anche un'astrazione collettiva come l'uomo — gli sembrava tornassero ad avviare il processo religioso. Con il loro stesso estremismo le sue argomentazioni indussero celebrità come Feuerbach e Moses Hess a pubblicare repliche.

Ma il successo di Stirner fu effimero come quasi tutti quelli che si fondano sulla notorietà. L'interesse del pubblico svaní rapidamente, per rinascere soltanto di lí a cinquant'anni, dopo che la voga di Nietzsche ebbe preparato i lettori al culto dell'illimitata volontà di affermazione dell'io. Nell'ultimo decennio del secolo diciannovesimo e nell'epoca edoardiana *L'Unico* trovò molti lettori, nei circoli anarchici e al di fuori di essi; v'era, nell'indisciplinato vigore del libro, qualcosa che esercitava un'attrazione particolare sui ribelli autodidatti del tempo, la vecchia guardia dei Mechanics' Institutes. Fra il 1940 e il '50 conobbi un gruppo di operai anarchici di Glasgow per i quali era ancora una sorta di vangelo.

Questo revival di interesse ebbe luogo però molto tempo dopo la morte di Stirner: per lui, l'effimera notorietà fu seguita da un ritorno della cattiva fortuna. Lasciò la scuola di Madame Gropius; il perché non si sa, ma è ragionevole pensare a un licenziamento provocato dalla scoperta che il mite Herr Schmidt era una stessa persona con il terribile Herr Stirner, che raccomandava la ribellione e la violenza. Per guadagnarsi da vivere Schmidt iniziò una serie di traduzioni da economisti francesi e inglesi, e pubblicò infatti parecchi volumi di J.-B. Say e Adam Smith; era un lavoro difficile e mal remunerato e, in un disperato tentativo di guadagnare un po' di denaro con minor fatica, egli investí quanto rimaneva della dote della moglie in una latteria, che fallí anch'essa a causa della sua inesperienza. Nel 1847 Ma-

rie Dahnhardt, evidentemente all'estremo della sopportazione, lo abbandonò per trasferirsi prima in Inghilterra, poi in Australia. Molto tempo dopo, nell'ultimo decennio del secolo, John Henry Mackay le fece visita a Londra e poté constatare che a cinquant'anni di distanza il ricordo bruciava ancora; la vecchia signora non volle parlare di Stirner tranne che per accusarlo di essere "molto sleale" e insopportabilmente egocentrico.

Abbandonato a se stesso Stirner visse un'esistenza sempre piú povera ed oscura; passò da un sordido alloggio all'altro, si guadagnò di che vivere miseramente facendo da mediatore fra piccoli commercianti, pubblicò una *Geschichte der Reaction* la cui opacità rivela l'impronta di Johann Caspar Schmidt piuttosto che di Max Stirner. Due volte finí in prigione per debiti, e passò l'ultimo anno della sua vita a sfuggire ai creditori. Morí nel 1856.

Questa la carriera di un uomo la cui predisposizione al fallimento doveva aver radice in qualcosa di piú personale che la semplice sfortuna, in una qualche deficienza della volontà che conferisce al suo unico libro degno di nota, quando sia visto contro il grigio sfondo della sua vita, l'aspetto di un violento sforzo per rompere le pastoie di una naturale, soffocante apatia. L'apatia tornò poi ad impadronirsi di Johann Caspar Schmidt, l'uomo, e alla fine lo sommerse; lo scrittore Max Stirner sopravvisse in virtú della disperazione che diede tanto vigore alla sua protesta.

La prima cosa che colpisce il lettore dell'*Unico* è l'appassionato antintellettualismo. Mentre per Godwin principio supremo è la ragione, Stirner parla in nome della volontà e degli istinti, e cerca di abbattere le strutture del mito e della filosofia, tutte le costruzioni artificiose del pensiero umano, per giungere all'io elementare. Nega la realtà di concetti astratti e generalizzati come Uomo e Umanità; l'individuo umano è l'unica cosa di cui abbiamo sicura conoscenza, e ogni individuo è unico. Questa unicità ogni uomo deve coltivare; l'io è l'unica legge, al di fuori della quale non esistono obblighi nei confronti di nessun codice, credo o concezione filosofica. Non esistono diritti; esiste solo la forza dell'io in lotta contro il resto dell'umanità e del mondo. Per quanto riguarda concetti di tipo godwiniano come quelli di dovere e di una legge morale immutabile, Stirner li nega completamente: unica regola di condotta per l'individuo che ha realizzato se stesso sono le sue necessità e i suoi desideri.

Persino la libertà, la grande meta di quasi tutti gli anar-

chici, per Stirner passa in seconda linea rispetto all'unicità od originalità dell'individuo; essa può essere soltanto parziale, libertà da certe cose: la natura stessa della vita rende irrealizzabile la libertà assoluta.

Uno può liberarsi da molte cose, ma non da tutto. Interiormente l'uomo può essere libero pur vivendo in condizione di schiavo, benché, anche in questo caso, sia libero solo da alcune cose, non da tutte: chi è schiavo non può certo *liberarsi* dalla frusta, dal temperamento imperioso del padrone, ecc. "La libertà esiste solo nel regno dei sogni!" Invece l'originalità, vale a dire l'essenza e la sostanza di me stesso, costituisce l'individualità unica. Sono libero da ciò di cui mi sono liberato, padrone di ciò che ho in mio *potere* o di ciò che *posso*. *Mio*, lo sono sempre in qualunque momento e circostanza, se so mantenere il possesso di me stesso e non rinunciarvi in favore di altri. Essere libero è una cosa che non posso veramente *volere*, perché la libertà non posso farla, non posso crearla; posso solo desiderarla, aspirare ad essa, che rimane un ideale, un fantasma. Ad ogni momento la realtà scava solchi profondi nella mia carne. Ma *mio* rimango.

Ma in questa lotta per la proprietà di sé Stirner si trova di fronte lo stesso nemico che l'anarchico deve affrontare nella sua lotta per la libertà: lo stato.

Noi due, lo stato ed io, siamo nemici. Io, l'egoista, non ho a cuore il bene di questa "società umana." Non sono disposto a sacrificarle nulla. L'utilizzo soltanto: ma per poterla utilizzare completamente devo trasformarla in mia proprietà, in mia creatura, devo cioè distruggerla e formare al suo posto l'Unione degli Egoisti.

Lo stato, dispotico o democratico che sia, è la negazione della volontà individuale. È basato sul culto dell'uomo collettivo; inoltre i suoi sistemi di legislazione e imposizione delle leggi stabilizzano, congelano l'azione e l'opinione; e l'uomo che desidera possedere se stesso nella propria unicità non può tollerarlo. La lotta fra l'egoista e lo stato è dunque inevitabile.

Per lo stato è indispensabile che nessuno abbia una *sua volontà*; se uno l'avesse, lo stato dovrebbe escluderlo, chiuderlo in carcere o metterlo al bando; se tutti avessero una volontà propria, farebbero piazza pulita dello stato. Lo stato è impensabile senza predominio da una parte e servitú dall'altra; perché lo stato deve voler essere padrone di tutto ciò che abbraccia, e questa volontà è chiamata la "volontà dello stato..." La *mia propria* volontà, la volontà *propria* dell'individuo, è un fattore di distruzione dello stato; perciò lo stato la stigmatizza come "volontà egoistica." Volontà individuale e stato sono poteri in lotta perpetua e mortale, fra i quali non è possibile alcuna "pace eterna."

Nel vuoto lasciato dalla distruzione dello stato nasce il mondo degli egoisti, che Stirner definisce ricorrendo con allarmante frequenza a parole come *forza, potere, potenza*: parole che quasi tutti gli anarchici usano soltanto in senso peggiorativo. Forza e potere, come ho già notato, Stirner contrappone al *diritto.*

Non rivendico diritti; perciò non ne devo riconoscere alcuno. Ciò che posso prendere con la forza, con la forza lo prendo; a quello che non posso ottenere con la forza non ho nessun diritto, e non mi dò arie, né mi consolo parlando dei miei imperscrittibili diritti... Non m'interessa se ho diritto o no a una data cosa, se sono autorizzato o no a fare questo o quello; quando ho il potere, diritti e autorizzazioni me li prendo da solo, e non ho bisogno che me li riconosca un altro.

Ciò non significa che Stirner concepisca il mondo degli egoisti come il regno di una universale rapacità e di perpetui massacri; l'individuo non deve esercitare il suo potere sugli altri. Ogni uomo difende con la forza la sua unicità, ma deve mirare soltanto alla realizzazione di sé propria del vero egoismo, non già sovraccaricarsi di proprietà inutili, né cercar di esercitare sugli altri un predominio che distruggerebbe la sua indipendenza.

Chi, per rimanere padrone di ciò che possiede, deve contare sulla mancanza di volontà di altri, è una cosa fatta da questi altri, cosí come il padrone è una cosa fatta dal servo. Se venisse meno la sottomissione, il padrone cesserebbe di essere tale.

Nel mondo di Stirner non vi saranno padroni né servi, e lo stesso ritrarsi di ogni uomo nella sua unicità, lungi dal provocare conflitti, contribuirà ad eliminarli.

Come unico, tu non hai piú nulla in comune con nessun altro, e dunque non v'è piú nulla che vi divida, nulla che vi renda ostili. Non cerchi di far valere il tuo diritto contro di lui di fronte a una *terza* parte; non sei piú su terreno comune con lui, né il "terreno della legge" né nessun altro. L'opposizione svanisce nella completa scissione di ogni legame, nell'unicità di ciascuno. Questo potrebbe essere considerato come un nuovo punto in comune, una nuova forma di eguaglianza; ma qui l'eguaglianza consiste precisamente nella disparità.

Egoismo non significa impossibilità di un'unione fra individui; esso può anzi favorire unioni genuine e spontanee. Perché "l'individuo è unico, non come un membro di un partito. Si unisce liberamente e liberamente torna a separarsi." Stirner, che disprezza ciò che è pratico e pre-

ferisce l'aforisma all'argomentazione, non entra in molti particolari circa la forma di organizzazione sociale che l'Unione degli Egoisti potrebbe produrre; anzi, tutto ciò che è tanto statico da poter essere definito con la parola "organizzazione" rimane nettamente al di fuori del suo orizzonte, ed egli si batte contro la *società*, come contro lo stato, perché vi vede un'istituzione basata su una concezione collettiva dell'uomo, sulla subordinazione dell'individuo al tutto. Tutto ciò che oppone alla società è un'unione basata sul libero riunirsi di egoisti che si valgono dei loro reciproci rapporti, del loro "commercio" a proprio personale vantaggio, e quel "commercio" abbandonano non appena avvertono il pericolo di esserne asserviti.

Porti in un'unione tutto il tuo potere, la tua competenza, e *ti fai rispettare*; in una società sei *impiegato*, con il tuo potere lavorativo; nella prima vivi egoisticamente, nella seconda umanamente, cioè religiosamente, come un "membro nel corpo del Signore"; a una società devi quello che hai, e hai degli obblighi verso di essa, sei lo schiavo di "doveri sociali"; un'unione l'utilizzi, e ne esci quando non le riconosci piú nessun utilità, senza doverti preoccupare di doveri o di fedeltà alla parola data. Se una società conta piú di te, allora anche per te conta piú di te stesso; un'unione è solo il tuo strumento, o la spada con cui accresci o potenzi la tua forza naturale; l'unione esiste per te e attraverso di te, la società invece vanta dei diritti su di te, esiste anche senza di te; in breve, la società è *sacra*, l'unione è *tua*: la società *ti* consuma, *tu* consumi l'unione.

Se il mondo stirneriano degli egoisti, basato sui liberi rapporti di esseri unici ciascuno armato del suo potere, potesse mai realizzarsi, sarebbe forse qualcosa di simile all'Utopia sotterranea descritta da Bulwer-Lytton in *La razza a venire*, dove ogni individuo possiede un potere sotto forma di un'energia distruttiva chiamata *vril*. Si è cosí stabilito un equilibrio fondato sul rispetto reciproco, dal timore della reciproca distruzione è nata paradossalmente la fratellanza, sicché i governi sono diventati inutili e sono scomparsi.

Ma il mondo in cui regnerà l'Unione degli Egoisti non potrà realizzarsi senza lotta. Finché esiste lo stato, afferma Stirner, l'egoista deve battersi contro di esso con tutti i mezzi a sua disposizione, e l'idea di questa lotta combattuta al di fuori d'ogni morale gli ispira un'entusiastica esaltazione del delitto.

Sin qui l'egoista si è affermato col delitto, ridendosi di tutto ciò che è tenuto per sacro. Perché non lo dovremmo tutti imi-

tare? Se oggi una rivoluzione non è piú possibile, potremo avere di meglio. Un delitto collettivo, oltrepossente, impetuoso, irrefrenato, superbo si annuncia, col rumore d'un tuono lontano. Non vedi tu come il cielo si fa cupo per un presago silenzio?

Può darsi che Stirner non abbia avuto nessuna influenza diretta sui superbi e temerari criminali le cui gesta, fra il 1880 e la fine del secolo, gettarono il discredito sui movimenti anarchici nei paesi latini; ma è certo che sotto vari rispetti li anticipa, cosí come anticipa la piú tarda idea anarchica della spontanea insurrezione popolare come un riunirsi di individui ribelli piuttosto che come insurrezione di massa.

Nello stesso tempo, Stirner attacca socialisti e comunisti per la loro convinzione che il problema della proprietà si possa risolvere amichevolmente. Egli è convinto che sarà necessaria la forza. Ogni uomo, afferma, deve avere e prendere ciò che gli è necessario, e ciò implica la "guerra di ciascuno contro tutti," perché "i poveri diventano ricchi, diventano proprietari solo quando si ribellano." Qui Stirner traccia una distinzione, fondamentale dal suo punto di vista, fra rivoluzione e ribellione. Come Albert Camus ai giorni nostri, egli nega la rivoluzione ed esalta la ribellione, per motivi strettamente connessi col suo concetto dell'unicità dell'individuo.

Rivoluzione e ribellione non vanno considerate sinonime. La prima consiste in un rovesciamento delle condizioni, della condizione o *status* costituito, dello stato o della società, ed è quindi un atto *politico* o *sociale*. La seconda ha, sí, come inevitabile conseguenza una trasformazione dello stato di cose esistente, ma non nasce di qui bensí dall'individuale scontento degli uomini; non è una rivolta armata ma un insorgere di individui, un ribellarsi, senza alcun pensiero delle conseguenze che ne potranno derivare. La rivoluzione mira a un'organizzazione nuova; la ribellione ci porta a non lasciarci piú organizzare, ma ad organizzarci da soli come vogliamo, e non ripone fulgide speranze nelle "istituzioni." Non è una lotta contro l'ordine costituito perché, se essa ha successo, l'ordine costituito crolla da sé... Se il mio scopo non è rovesciare un ordine costituito ma innalzarmi al di sopra di esso, il mio proposito e le mie azioni non sono politici e sociali, ma egoistici. La rivoluzione ci comanda di creare *istituzioni* nuove; la ribellione ci domanda di *sollevarci* o di *innalzarci*.

Da Godwin, che ripone ogni fede in immutabili leggi morali e vede nella discussione razionale il mezzo migliore per cambiare la condizione dell'uomo, a Stirner, che esalta l'individuo amorale e invoca la ribellione egoistica, volta

all'affermazione dell'io, può sembrare che corra una lunga strada, eppure per entrambi la meta ultima è la stessa: una società di individui orgogliosi, sicuri ciascuno nella propria integrità e cooperanti con altri individui solo nella misura in cui quella cooperazione risponde ai loro personali interessi. Lavorando nell'isolamento, al di fuori del movimento anarchico storico, uno di loro sviluppò la conclusione logica, l'altro la conclusione passionale della linea di pensiero anarchica, ed è significativo che le strade di due pensatori cosí diversi siano confluite in una stessa meta.

È vero che *L'Unico* rimane un libro estremamente personale, frutto dello scontento di Stirner, violenta protesta contro tutto ciò che nella vita lo oppresse e distrusse la sua volontà. Ma quando si sia tenuto conto di questo, quando si riesca a superare il fastidio della spaventosa prolissità in cui si diluisce la sostanza di quello che poteva essere un saggio brillante ed è invece il piú noioso fra tutti i classici della letteratura libertaria, *L'Unico* rimane l'espressione di un punto di vista la cui legittima posizione è, indubbiamente, ad un estremo del vario "spettro" delle teorie anarchiche.

Delle teorie anarchiche, diciamo: non del movimento anarchico. Come Godwin, Stirner fu infatti scoperto dagli scrittori libertari solo dopo che l'anarchia ebbe assunto una forma precisa come credo dell'epoca; e anche allora la sua influenza toccò soltanto pochi gruppi marginali di individualisti. Ma egli ha diritto ad un posto nella storia dell'anarchia come fervido assertore, a giusto titolo solitario, dell'unicità di ogni essere umano.

5.

L'uomo del paradosso

"La mia coscienza è mia, la mia giustizia è mia, e la mia libertà è una libertà sovrana," scrisse Pierre-Joseph Proudhon. Nessun individualista — nemmeno Stirner — fu piú solitario nell'estremismo del suo pensiero di questo filosofo autodidatta che montava in collera al minimo accenno ad un "sistema" da lui creato, che appassionatamente rifiutò l'appoggio di partiti o sette a sostegno delle sue idee, che orgogliosamente fece mostra delle fluttuazioni e contraddizioni del suo pensiero vedendovi altrettante prove di vitalità. "Uomini come lui," disse il suo amico Aleksandr Herzen, "sono piantati troppo saldamente sui loro piedi per lasciarsi dominare da qualcosa o per lasciarsi prendere in qualche rete."

Ma Proudhon era un *connoisseur* del paradosso, un *aficionado* del pensare antinomico, e fra tutte le contraddizioni di cui si compiacque di far mostra nessuna è piú singolare di quella che fece di questo ultra-individualista un mistagogo del popolo. Egli non è certo l'unico francese che, chiuso nel suo orgoglio, abbia tuttavia affermato di parlare in nome del suo popolo e della storia. Basta considerare nella nostra generazione, le dichiarazioni di De Gaulle, per riconoscere una curiosa affinità tra il generale-presidente nazionalista e il tipografo del Giura che divenne il primo anarchico. Mentre De Gaulle si identifica con la Francia, Proudhon si identifica con la Rivoluzione e con il Popolo ("un essere collettivo... infallibile e divino," come lo chiama quando non lo definisce sprezzantemente plebaglia ignorante). "Mi considero," dichiarò nel 1848, "l'espressione piú completa della Rivoluzione." E nello stesso periodo annotò nel proprio diario: "Il rappresentante del popolo: questo sono. Perché solo io sono nel giusto."

La duplice immagine di Proudhon che emerge dalle contraddizioni nei suoi scritti non è qualcosa di cui dobbiamo cercare di liberarci quando vogliamo dare un giudizio del suo significato nella storia del pensiero sociale e politico o del suo contributo a quel pensiero. Pur attribuendo tanto

valore alla libertà individuale da diffidare della stessa parola "associazione," egli divenne infatti il diretto precursore del movimento anarchico organizzato, che diede espressione collettiva e forza alle sue idee, e il maestro di alcuni fra gli uomini che lo crearono. Da lui attinsero la maggior parte delle loro idee i lavoratori francesi che contribuirono alla fondazione dell'Internazionale, molti capi della Comune del 1871 e quasi tutti i sindacalisti militanti nei sindacati francesi tra il 1890 e il 1910; come osservò una volta Élie Halévy, lui — non Marx — fu "il vero ispiratore del socialismo francese," o almeno del socialismo francese fino al 1930-40. Non fu l'unico pensatore sociale solitario precursore di un movimento di massa affermatosi dopo la sua morte — un altro fu, naturalmente, Marx — ma è certo l'unico individualista dichiarato che abbia avuto un tale destino.

L'influenza esercitata da Proudhon dopo la morte si spiega con quella vena sociologica presente nel suo pensiero che lo distingue nettamente da Stirner. Se Stirner si può definire un individualista egoistico, Proudhon va considerato un individualista sociale. Per Stirner l'individuo è tutto, e la società è la sua nemica. Per Proudhon l'individuo è insieme il punto di partenza e la meta ultima dei nostri sforzi, ma la società rappresenta la matrice — l'ordine seriale, direbbe lui — in cui la personalità di ogni uomo deve trovare la sua funzione e realizzazione. In una delle sue prime opere, *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843), egli sottolinea che l'uomo singolo non può vivere da solo, con le sue sole forze, e che nella natura non esiste alcun essere isolato. Tutte le cose, e tutti gli uomini, esistono nell'ambito di convenienti rapporti, di gruppi seriali, e cosí la società, e tutti i suoi veri organi piú giú fino alla famiglia, sono parte dell'ordine naturale e universale. Il rapporto fra l'uomo e la società è dunque di delicato equilibrio, e la società non deve diventare una totalità monolitica in cui le differenze individuali si fondono e confondono nell'uniformità. Nello stesso tempo, però, non può essere una semplice accolta di individui. Emergono da essa una forza collettiva, un carattere collettivo che si distinguono da quelli dei suoi membri. Per quest'idea della forza o coscienza collettiva che si fa strada nella società il pensiero di Proudhon rientra in pieno nell'anarchia in quanto dottrina che vede la libertà individuale profondamente radicata nei processi naturali da cui si evolve la società stessa.

Proudhon fu, naturalmente, qualcosa di piú che un teorico anarchico. La sua prosa vigorosa destò l'ammirazione di Baudelaire e Flaubert, fu lodata a denti stretti da Victor Hugo — che personalmente lo aveva in antipatia — e costrinse il meno benevolo dei suoi biografi, Arthur Desjardins, ad ammettere che "questo plebeo scolpisce le sue frasi con un'arte sapiente, l'arte dei grandi classici. Proudhon, non meno di Molière, avrebbe dovuto appartenere all'Accademia Francese." La complessità del pensiero e della personalità di Proudhon tentò Sainte-Beuve a scrivere la sua prima biografia, e fece del pittore Gustave Courbet un discepolo entusiasta e fedele. Gli stimolanti esami di problemi politici e sociali diffusero la sua influenza ben oltre i limiti dei circoli anarchici e i confini stessi della Francia; tale influenza si riconosce in tutta la tradizione populista russa, ispirò il leader federalista spagnolo Pi y Margall e l'eroe risorgimentale italiano Carlo Pisacane, indusse Tolstoj non solo a prendere a prestito il titolo del suo massimo romanzo da *La Guerre et la Paix*, ma anche a far posto in *Guerra e pace* a molte idee proudhoniane sulla natura della guerra e sulla storia. La vastità del pensiero, il vigore dello stile, l'ampia influenza che esercitò dalla sua solitudine contribuiscono a fare di Proudhon uno fra i grandi europei del diciannovesimo secolo, inferiore per statura, fra gli anarchici, soltanto a Tolstoj.

Ma solo raramente la sua importanza è stata pienamente apprezzata nei paesi di lingua inglese. La ragione di questo fatto va forse cercata nella natura squisitamente francese del suo genio, e nella conseguente difficoltà di tradurre le sue opere dando qualcosa di piú che una pallida idea della loro forza e del loro stile. Perché questo nazionalista convinto, quest'uomo che odiava gli stati e le frontiere, era anche un regionalista appassionato, un vero patriota che amava il suo paese, le tradizioni del suo popolo, e che non fu mai felice nell'esilio, neppure in mezzo a gente che, come i belgi, parlava la sua stessa lingua. Poteva condannare lo stato francese, alla pari di tutti gli altri stati, come "un essere fittizio, senza intelligenza, senza passione, senza moralità"; ma con eguale sincerità poteva parlare alla Francia in termini lirici:

> O mia terra, o mia terra francese, terra di coloro che cantano l'eterna rivoluzione! Terra della libertà, poiché nonostante le tue catene in nessun luogo al mondo, né in Europa né in America, lo spirito, che è tutto l'uomo, è cosí libero come sul

tuo suolo! Terra che io amo con tutto l'amore accumulato d'un figlio adulto per la madre...

Ma poteva anche dire — e forse era piú sincero che mai —: "se fossi costretto a scegliere fra le due cose, sarei abbastanza uomo da sacrificare il mio paese alla giustizia."

La giustizia infatti fu la sua passione dominante e il tema del suo piú grande libro, *De la justice dans la révolution et dans l'église*; in quella parola era espresso e contenuto tutto ciò per cui egli lottava, tutto ciò che sperava per l'uomo e per la società.

La giustizia è la stella centrale che governa la società, il polo intorno al quale ruota il mondo politico, il principio e la regola di tutte le transazioni. Nulla avviene fra gli uomini che non sia in nome del diritto, nulla senza invocare la giustizia.

L'idea di una giustizia immanente ha nel pensiero proudhoniano la stessa posizione centrale che il concetto di ragione in quello di Godwin. Ma quando cerchiamo le radici lontane di questa passione che fece di Proudhon non solo un uomo che predicava la giustizia ma anche — ed è molto diverso — un uomo giusto, dobbiamo volgerci di nuovo alle sue origini francesi; perché è tanto impossibile immaginare Proudhon al di fuori della tradizione rivoluzionaria francese quanto pensare un Godwin avulso dalla tradizione dissidente inglese o un Stirner al di fuori dell'atmosfera della filosofia romantica tedesca. Una volta di piú vediamo come gli interessi comuni dell'epoca producessero risultati simili nonostante la diversità dei punti di partenza.

Per nascita Proudhon era un uomo del popolo. Il padre era un piccolo artigiano — un bottaio e piú tardi un birraio e taverniere senza successo, — la madre cuoca; ma entrambi erano di ceppo contadino della Franca Contea. Proudhon poté dunque vantare il suo "sangue campagnolo" e piú tardi ricordare con piacere idillico i tempi difficili in cui la famiglia tornò alla terra e lui correva, piccolo mandriano di nove anni, sulle balze pietrose del Giura. Quarant'anni dopo, quando da un pezzo abitava in città, descrisse con semplicità toccante le virtú della povera esistenza contadina vissuta in libertà.

Nella casa di mio padre, per prima colazione mangiavamo polenta di granturco; a mezzogiorno patate; la sera minestra con lardo, e questo tutti i giorni della settimana. E a dispetto

degli economisti che lodano la dieta inglese noi, con quell'alimentazione vegetariana, eravamo grassi e forti. Sapete perché? Perché respiravamo l'aria dei nostri campi, vivevamo dei prodotti del nostro lavoro.

L'ideale della libera vita contadina doveva diventare un elemento chiave nel pensiero sociale e politico di Proudhon. Ma, sebbene egli possedesse l'industriosità che avrebbe potuto fare di lui un buon agricoltore, le circostanze gli preparavano un destino diverso. Era nato nel 1809, e visse gli anni dell'infanzia nella miseria che afflisse tutta la Francia orientale alla fine delle guerre napoleoniche. Piú tardi, con una borsa di studio, frequentò il Collège di Besançon; nonostante l'umiliazione di essere un povero ragazzo calzato di zoccoli in mezzo a figli di mercanti, gli nacque il gusto del sapere, ma dovette abbandonare gli studi perché la passione del padre per le cause legali aveva ridotto la famiglia nella piú completa miseria.

Scelse il mestiere di tipografo, ed entrò cosí nelle file di quegli artigiani fra i quali l'anarchia recluta tradizionalmente molti dei suoi seguaci piú fedeli. Fra questi operai trovò un senso di cameratismo del tutto assente nell'atmosfera snobistica del Collège, e imparò l'orgoglio del diventare padrone del proprio mestiere. "Ricordo ancora con gioia," disse molto tempo dopo avere abbandonato quella professione, "il grande giorno in cui il mio compositoio divenne per me il simbolo e lo strumento della mia libertà."

La tipografia era anche per altri versi un luogo congeniale per un giovane con una grande capacità di apprendere. Besançon era un centro teologico, e a forza di leggere in bozze la prolissa apologetica del clero locale Proudhon sentí che l'inettitudine con cui quella gente difendeva il cristianesimo lo andava lentamente convertendo all'ateismo. Ma assorbí anche molto genuino sapere religioso, nel tempo libero studiò da solo l'ebraico, e conobbe uno degli uomini la cui influenza avrebbe piú tardi contribuito a dare forma alle sue teorie sociali: l'eccentrico socialista Charles Fourier. Proudhon sorvegliò la stampa del capolavoro di Fourier, *Il nuovo mondo industriale e societario*, straordinario amalgama di idee sane e di fantasie; "per sei settimane," ricordò piú tardi, "fui in potere di quel genio bizzarro." Finito il tempo di apprendistato, e dopo un periodo di peregrinazioni come tipografo a giornata, Proudhon ebbe l'idea troppo audace di fondare una tipografia propria a Besançon. L'impresa non ebbe successo; uno dei soci si uccise per la disperazione, e a Proudhon rimase sul-

le spalle un debito per pagare il quale avrebbe lottato inutilmente per i trent'anni di vita che gli restavano.

Ma neppure in quel periodo la sua resistenza fu fatta soltanto di duro lavoro e di povertà. Mentre lottava per tenere in piedi la tipografia, egli scrisse la prima opera pubblicata: era un *Essai de grammaire générale*, una brochure filosofica piuttosto ingenua che gli valse una certa reputazione fra gli intellettuali della Franca Contea e gli guadagnò la pensione Suard, concessa ogni tre anni dall'Accademia di Besançon a un giovane studioso particolarmente promettente. Nella presentazione agli accademici, egli fece una famosa professione di fede, un giuramento ai suoi fratelli in povertà cui avrebbe tenuto fede per il resto della vita:

> Nato e cresciuto nella classe lavoratrice, ancora appartenente ad essa, oggi e sempre, per cuore, per natura, per abitudini, e soprattutto per la comunità di interessi e di desideri, il candidato, se otterrà i vostri voti, sarà felice soprattutto di avere attratto sulla sua persona la vostra giusta sollecitudine su questo interessante settore della società, di vedersi giudicato degno di essere il suo primo rappresentante dinanzi a voi, e di poter da qui innanzi lavorare senza tregua, attraverso la filosofia e la scienza, e con tutta l'energia della sua volontà e le forze della mente, per la completa liberazione dei suoi fratelli e compagni.

Ben presto egli cominciò ad esprimere gli stessi sentimenti in modo piú esplicito e inquietante. La sua pensione lo portò a Parigi e là, osservando lo scontento dei lavoratori parigini e già muovendosi al margine dei gruppi socialisti e rivoluzionari, cominciò a formulare le idee che si erano oscuramente formate nel suo spirito. La prima forma che assunsero è tanto curiosa quanto *An Account on the Seminary* di Godwin: l'Accademia di Besançon offerse un premio per un saggio sulla Celebrazione della Domenica, e Proudhon concorse; ma, come doveva notare giustamente Sainte-Beuve, quello che egli presentò fu una tesi in cui il soggetto era diventato "poco piú di un pretesto per presentare il suo sistema d'idee, ancora oscure e latenti."

Nella *Célébration du dimanche* Proudhon esprime approvazione per l'istituzione di un giorno di riposo, e dedica buona parte del saggio a un'idillica descrizione della pacifica vita rurale; il tono è quello nostalgico di un uomo che già si sente escluso da quegli innocenti piaceri. Ma la parte piú importante del saggio è quella in cui Mosè, colui che ha istituito una cosí benefica usanza, è presentato non

semplicemente come un leader religioso, ma anche come il padre della riforma sociale. Proudhon esamina gli insegnamenti del patriarca, e revocando in dubbio la traduzione dell'ottavo comandamento — il cui significato interpreta non come "Non rubare" ma come "Non mettere da parte nulla per te stesso" — denuncia chiaramente l'istituto della proprietà, affermando categoricamente che "l'eguaglianza di condizioni è... il fine ultimo della società." Infine, dichiara la proprietà "l'ultimo dei falsi dèi." Attacca coloro che accumulano proprietà, e termina sulla nota di sfida di un dialogo immaginario in cui i poveri gridano: "Proprietari, difendetevi!" L'atteggiamento di Proudhon nei confronti dei problemi sociali era già quello che avrebbe mantenuto per il resto della vita, e nel suo pensiero erano già presenti quelli che ne sarebbero rimasti gli elementi essenziali: l'egualitarismo, la teoria che l'accumulo della proprietà è un male, il senso di una giustizia naturale e immanente.

L'attacco, ancora indiretto nella *Célébration du dimanche*, diventò diretto due anni dopo nell'opera che di colpo conquistò a Proudhon la notorietà. Come primo libro di un autodidatta, *Che cos'è la proprietà?* era notevolissimo sotto ogni rispetto, pieno di calore, di paradossi e di tante intuizioni originali che Marx, divenuto poi nemico acerrimo di Proudhon, in una recensione sulla *Rheinische Zeitung* lo definí un'"opera penetrante," e piú tardi, nella *Sacra Famiglia*, "il primo esame deciso, vigoroso e scientifico" della questione della proprietà.

Che cos'è la proprietà? comincia con un paragrafo d'un'energia provocatoria veramente proudhoniana, che ha suggerito a molti lettori frettolosi un giudizio erroneo sulle intenzioni del libro:

> Se mi chiedessero: "Che cos'è la schiavitú?" e con una sola parola io rispondessi: "Assassinio!" tutti capirebbero subito ciò che avrei voluto dire. Non occorrerebbero altre parole per dimostrare che il potere di togliere ad un uomo il suo pensiero, la sua volontà, la sua personalità, è un potere di vita o di morte, e che ridurre in schiavitú un uomo equivale ad ucciderlo. Perché dunque all'altra domanda: "Che cos'è la proprietà" non dovrei poter rispondere: "Furto"?

"La proprietà è un furto!" doveva diventare una delle grandi parole d'ordine politiche del diciannovesimo secolo e librarsi come un simbolico albatro sull'immagine popolare di Proudhon. Ma Proudhon — e lo chiarí anche in questo primo lavoro — non intendeva alla lettera ciò che aveva det-

to. L'audacia dell'espressione doveva avere una funzione di choc, e per *proprietà* egli intendeva, come spiegò in seguito, "la somma dei suoi abusi." Voleva denunciare la proprietà dell'uomo che se ne serve per sfruttare il lavoro di altri senza alcuno sforzo da parte sua. Per il "possesso," il diritto dell'uomo all'effettivo controllo della casa in cui abita, della terra, degli utensili di cui ha bisogno per lavorare, Proudhon aveva soltanto approvazione; lo considerava anzi la chiave di volta della libertà, e la principale critica da lui rivolta ai comunisti fu che essi volevano distruggerlo.

Questi aspetti della sua teoria diventarono piú chiari in opere successive, ma anche in *Che cos'è la proprietà?* è evidente una distinzione fra diversi tipi di proprietà. L'uomo che lavora ha un diritto assoluto su ciò che produce, ma non sui mezzi di produzione. "Il diritto ai prodotti è esclusivo, *jus in re*; il diritto ai mezzi è comune, *jus ad rem.*" Cosí dev'essere, non soltanto perché le materie prime sono fornite dalla natura, ma anche a causa di quel retaggio di installazioni e tecniche che è la vera fonte della ricchezza umana, e a causa di quella collaborazione che rende il contributo di ciascuno tanto piú efficace che se ciascuno lavorasse in solitudine.

> Questo lievito riproduttivo — questo eterno germe di vita, questa preparazione della terra e fabbricazione degli utensili necessari alla produzione — costituisce il debito del capitalista nei confronti del produttore, un debito ch'egli non paga mai; e appunto questo fraudolento rifiuto determina la povertà del lavoratore, il lusso del pigro, l'ineguaglianza di condizioni. Questo è, soprattutto, ciò ch'è stato giustamente chiamato lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo.

La proprietà è dunque incompatibile con la giustizia, in quanto in pratica determina l'esclusione della maggioranza dei produttori dal diritto ad una giusta parte dei prodotti del lavoro comune.

Ma se la proprietà dei mezzi di produzione distrugge l'eguaglianza e offende la giustizia, dobbiamo cercare un'alternativa non soltanto al sistema di proprietà, ma anche al sistema sociale che su quello si basa. Quest'alternativa sarà il comunismo? si chiede Proudhon, pensando ai sistemi utopistici di Cabet, Owen e altri come loro. Ma il comunismo non tiene conto del fatto che l'uomo, se è un essere sociale, se vuole l'eguaglianza, ama però anche l'indipendenza. La proprietà, anzi, ha origine nel desiderio dell'uomo di liberarsi dalla schiavitú del comunismo, che è la for-

ma primitiva di associazione. Ma a sua volta la proprietà va all'estremo opposto, viola l'eguaglianza con i diritti di esclusione e di aumento, favorisce l'avvento al potere della minoranza privilegiata. In altre parole, porta all'instaurarsi di un'autorità ingiusta; e questo ci conduce al problema dell'autorità legittima, *se* un'autorità legittima esiste.

A questo punto Proudhon fa la sua famosa professione di fede anarchica, già citata nelle pagine introduttive di questo libro. La spiega indicando la genesi dell'autorità nella tendenza degli animali sociali e dell'uomo primitivo a cercare sempre un capo. Ma quando nell'uomo si sviluppano facoltà razionali, quasi immediatamente egli le volge contro l'autorità; di qui l'insorgere della protesta, della disobbedienza, infine della ribellione. La ribellione è incanalata dall'apparizione della scienza politica e dalla consapevolezza che le leggi in base alle quali la società funziona non devono dipendere dalle opinioni dei legislatori, ma esistono nella natura delle cose. È introdotta a questo punto l'idea di anarchia, di un governo che non è governo.

Il comunismo negò l'indipendenza, la proprietà distrugge l'eguaglianza, ma nell'"anarchia" o "libertà" Proudhon — in questo periodo sotto l'influsso delle idee hegeliane, conosciute imperfettamente attraverso l'esposizione approssimativa in articoli di riviste francesi — trova una sintesi che elimina le deficienze di entrambi e apre la strada ad una società in cui potranno fiorire insieme eguaglianza, giustizia, indipendenza, riconoscimento di meriti individuali, in un mondo di produttori uniti da un sistema di liberi contatti.

Nella condanna del governo e del proprietario che non lavora, nella difesa dell'eguaglianza economica e di liberi rapporti contrattuali fra lavoratori indipendenti, *Che cos'è la proprietà?* contiene gli elementi di base su cui saranno costruite tutte le successive dottrine libertarie e decentraliste, ma li contiene ancora solo in embrione: in tutto il libro Proudhon parla della proprietà vista sullo sfondo di una società di contadini e piccoli artigiani, e dedica ben poca attenzione a industrie che non possono rimanere nelle mani di "proprietari" singoli. Le idee che espone sono infatti ispirate al mondo che conosce — Besançon, una cittadina dove non arriva ancora la ferrovia, un centro di botteghe artigianali in una terra di contadini-montanari — e commisurate ad esso. Ben presto, dopo il definitivo fallimento della tipografia e il trasferimento di Proudhon a Lione, città industriale, la sua visione dei problemi sociali

ed economici del diciannovesimo secolo si allargherà notevolmente.

Prima di lasciare Besançon — vi era tornato nel 1841, quando aveva cessato di ricevere la pensione Suard — Proudhon scrisse ancora due memorie sulla proprietà, in risposta a critiche alla prima. Esse aggiungono poco ai concetti di base, benché nella seconda, intitolata *Avertissement aux propriétaires*, risuoni una nota nuova: da vero anarchico, Proudhon vi afferma che i lavoratori possono da soli rinnovare la società.

> Operai, braccianti, uomini del popolo, chiunque voi siate, l'iniziativa della riforma è vostra. Voi compirete quella sintesi di composizione sociale che sarà il capolavoro della creazione, e voi soli potete compierla... E voi, uomini al potere, magistrati irosi, proprietari codardi, mi avete almeno capito?... Non fate che la nostra disperazione esploda, perché anche se i vostri soldati e poliziotti riuscissero a conculcarci, non potreste resistere a quella che sarebbe la nostra ultima risorsa. Non è il regicidio, né l'assassinio, né il veleno, né l'incendio, né il rifiuto di lavorare, né l'emigrazione, né l'insurrezione, né il suicidio; è qualcosa più terribile di tutte queste cose, qualcosa che si può vedere ma di cui non si può parlare.

In una lettera ad Ackermann, il poeta alsaziano, Proudhon confidò che con questa minaccia finale aveva inteso alludere alla creazione di qualcosa di simile ai Fehmgericht tedeschi, i tribunali popolari segreti che nel Medio Evo sottoponevano piccoli tiranni a processi sommari. Ma ai suoi lettori la minaccia fece tanto piú effetto in quanto era cosí vaga; fece anzi tanto effetto da indurre il governo di Luigi Filippo a passare rapidamente all'azione, accusando Proudhon di vari reati contro la sicurezza pubblica. Fu fortunato: una giuria di suoi concittadini, giudicando le sue idee incomprensibili, dichiarò di non poterlo condannare, in coscienza, per un libro che non capiva.

A Lione Proudhon diresse — in modo molto efficiente, pare — un'impresa di trasporti per vie d'acqua gestita da un vecchio compagno di scuola, Antoine Gauthier. Il lavoro lo tenne in stretto contatto con la vita commerciale di quel centro in espansione della rivoluzione industriale francese, ed egli impiegò il tempo libero ad allargare la sua conoscenza delle tendenze ribelli diffuse fra i lavoratori negli anni di fermento che precedettero la rivoluzione del 1848. Lione era una città ideale per uno studio del genere. Per tutto il diciannovesimo secolo gli operai delle sue fabbriche dimostrarono un'estrema ricettività per le dot-

trine rivoluzionarie. Quando Proudhon arrivò, nel 1843, i seguaci di Cabet, Fourier e Saint-Simon operavano tutti molto attivamente nella città, e a questa vita dei gruppi radicali conferiva un certo colore romantico la presenza di una socialista e attivista peruviana, Flora Tristan, che si proclamava discendente di Montezuma e doveva diventare la nonna di Gauguin. Fra gli operai tessili il gruppo piú numeroso era costituito dalla società segreta dei mutualisti, con a capo rivoluzionari veterani che avevano preso parte alle insurrezioni del 1831 e 1834. Con questo gruppo Proudhon stabilí rapporti particolarmente stretti; il fatto che fosse composto esclusivamente di operai, di lavoratori manuali, senza alcuna commistione di intellettuali della borghesia, faceva appello al suo senso di identificazione con la classe piú povera, e sembra che egli vedesse nelle attività dei mutualisti una conferma della sua idea che il movimento di riforma della società poteva venire dal popolo. Sembra inoltre che i mutualisti — il cui stesso nome Proudhon doveva adottare piú tardi per definire le sue dottrine sulla riorganizzazione della società mediante la libera associazione contrattuale — condividessero la sua teoria della priorità della trasformazione economica, in contrasto con l'idea giacobina (adottata piú tardi dai socialisti autoritari) della priorità della rivoluzione politica.

I rapporti di Proudhon con i mutualisti di Lione furono gli unici che egli ebbe con un'organizzazione clandestina. Dalle sue lettere e dai diari sembra che stabilisse stretti contatti con gruppi di lavoratori non solo a Lione ma anche "nelle città e nei villaggi vicini per un raggio di cinquanta miglia" e che si vedesse come un uomo di grande prestigio in mezzo ad essi e come un mediatore tra varie sette socialiste.

In questo periodo trovava molto seguito a Lione l'idea di una vastissima associazione di lavoratori; Flora Tristan scrisse un libro su questo tema, che ricorre di continuo nei diari di Proudhon attorno alla metà del decennio 1840-50. Questi accenni anticipano in modo significativo l'atteggiamento dei delegati proudhoniani francesi alla Prima Internazionale fra il 1860 e il '70 e preannunciano anche la successiva teoria anarco-sindacalista di una trasformazione sociale conseguita mediante un'azione economica o industriale. "La rivoluzione sociale," annota Proudhon, "è seriamente compromessa se avviene per mezzo di una rivoluzione politica." E aggiunge che "il nuovo movimento socialista comincerà con... la guerra delle officine." Diversamente

da Marx, egli spera che questa guerra si svolga senza rivoluzioni violente, "pervadendo tutto con la sola forza del principio." Come Winstanley e Godwin, ripone ogni fiducia nel potere della ragione e dell'esempio, e vagheggia persino la possibilità che i proprietari siano espropriati "su loro sollecitazione e senza indennizzo." Per quanto riguarda la natura delle associazioni di lavoratori, che chiama anche "società progressiste," è vago, ma pare che le veda in parte come educative, intese a dare al proletariato vera coscienza delle realtà economiche che sottendono la situazione sociale, in parte come cellule funzionali del nuovo ordine, organizzate su una base di "responsabilità collettiva e limitata con il fine di regolare uno scambio mutualistico di beni e servizi, una rete che abbraccerà tutti i centri industriali." Le possibilità dell'idea lo riempiono dell'entusiasmo irrazionale ancora possibile nella *terra incognita* sociologica che i radicali del diciannovesimo secolo stavano esplorando. Con la fiducia eccessiva caratteristica del tempo non meno che dell'uomo, stima in centomila circa il numero degli operai già maturi per l'associazione nel Lionese. "Nel 1860," aggiunge, "l'associazione si sarà diffusa in tutto il mondo."

Ma in questo periodo Proudhon stabilí contatti stimolanti non soltanto a Lione. Il suo lavoro gli offerse molte occasioni di visitare Parigi, dove conobbe uomini che dovevano giocare una parte importante non solo nella sua vita ma anche nel futuro del socialismo e dell'anarchia europei. I russi Aleksandr Herzen e Michail Bakunin diventarono suoi intimi amici nel 1844 e tali rimasero sino alla sua morte; entrambi subirono l'influenza della sua personalità e delle sue idee. Conobbe anche molti hegeliani di sinistra, tedeschi esiliatisi a Parigi; fra loro, Arnold Ruge e Karl Grün, che contribuirono entrambi a far conoscere le sue opere al pubblico tedesco, e Karl Marx. L'incontro fra Marx e Proudhon riveste un'importanza storica in quanto si manifestarono in esso i primi segni di quel conflitto inconciliabile fra socialismo autoritario e anarchia che avrebbe toccato il suo punto di massima violenza venticinque anni dopo, in seno alla 1ª Internazionale.

Abbiamo già detto della prima, favorevole reazione di Marx all'opera di Proudhon. Pare che i primi incontri rafforzassero quell'impressione, in buona parte perché Proudhon era, fra i piú influenti socialisti del tempo, l'unico disposto a prestare attenzione a Marx e agli hegeliani di sinistra suoi amici. È chiaro che Marx credeva possibile

convertirlo ai suoi progetti di un'organizzazione rivoluzionaria internazionale, ma evidentemente non tenne conto del fatto che a Proudhon non poteva interessare un'associazione per la propaganda politica del tipo progettato dai socialisti tedeschi: quel che progettava era invece un'associazione intesa all'incoraggiamento dell'azione e della cooperazione economiche.

Non si sa in quale misura i due uomini discutessero dei loro diversi fini a Parigi nell'inverno 1844-45. Sappiamo soltanto che, dopo la sua espulsione dalla Francia nel 1845 e il conseguente trasferimento in Belgio, Marx considerava ancora Proudhon un possibile collaboratore; il 5 maggio 1846 gli scrisse infatti una lettera in cui chiedeva la sua cooperazione per stabilire fra i socialisti di vari paesi una "costante corrispondenza" utile alla discussione di problemi d'interesse comune:

In questo modo si potranno mettere in luce differenze d'opinione; si avranno scambi d'idee e critiche imparziali. Sarà un passo avanti per il movimento socialista nella sua espressione "letteraria," un passo verso la liberazione dalle limitazioni della "nazionalità." E al momento dell'azione è certo molto importante, per ciascuno di noi, conoscere lo stato delle cose cosí all'estero come in patria.

La risposta di Proudhon fu molto cauta. Egli si disse disposto a partecipare alla corrispondenza suggerita da Marx, ma avanzò una serie di riserve in cui già si rivelano le importanti differenze che dovevano dividerlo sempre piú profondamente dai socialisti autoritari.

In primo luogo, benché le mie idee in fatto di organizzazione e realizzazione siano in questo momento piú o meno chiare, almeno per quanto riguarda i principi, considero mio dovere, e dovere di tutti i socialisti, mantenere ancora per qualche tempo la forma critica o dubitativa; in breve, faccio professione in pubblico di un quasi assoluto antidogmatismo economico.

Applaudo di tutto cuore la vostra idea di portare in luce tutte le opinioni; diamo al mondo l'esempio di un'informata e lungimirante tolleranza, ma non facciamo di noi stessi, perché siamo alla testa di un movimento, i campioni di una nuova intolleranza, non posiamo ad apostoli di una nuova religione, sia pure la religione della logica e della ragione. Raccogliamo e incoraggiamo tutte le proteste, rifiutiamo ogni esclusivismo, ogni misticismo; non consideriamo mai esaurita nessuna questione, e quando avremo usato il nostro ultimo argomento ricominciamo da principio, se necessario, con l'eloquenza e l'ironia. A questi patti, aderirò volentieri alla vostra associazione; altrimenti, no!

Devo fare qualche osservazione anche su questa frase della vostra lettera: *al momento dell'azione*. Forse conservate ancora l'opinione che al presente nessuna riforma sia possibile senza

un *coup-de main*, senza quello che una volta era chiamato rivoluzione e in realtà non è altro che una scossa. Quest'opinione, ch'io capisco, scuso e sono disposto a discutere, avendola condivisa anch'io per molto tempo, i miei studi piú recenti me l'hanno fatta abbandonare completamente. Ritengo che non abbiamo nessun bisogno di essa ai fini del successo, e che di conseguenza non dovremmo proporre l'*azione rivoluzionaria* come mezzo di riforma sociale, perché quel preteso mezzo sarebbe soltanto un ricorso alla forza, all'arbitrio, in breve una contraddizione. Quanto a me, imposto il problema in questo modo: *determinare, con una combinazione economica, il ritorno alla società di quella ricchezza che, con un'altra combinazione economica, alla società è stata sottratta.*

Questa lettera, che contrappone chiaramente l'ideale anarchico dell'azione economica all'idea marxista dell'azione politica, segnò la fine di ogni diretto contatto fra i due uomini; Marx non rispose, e si dice che fosse profondamente deluso dall'atteggiamento di Proudhon. Ma ben piú che delusione egli dimostrò la prossima volta che parlò pubblicamente di Proudhon, dopo che quest'ultimo ebbe pubblicato, nell'autunno del 1846, il suo *Sistema delle contraddizioni economiche, o Filosofia della miseria.* Marx, scegliendo quest'occasione per un rovesciamento completo del suo passato atteggiamento, rispose con *La miseria della filosofia*: una pretesa critica che degenerò in un tessuto di affermazioni tendenziose e ingiuriose, rivelando una totale incomprensione dell'originalità e duttilità di pensiero che stava dietro l'apparente disordine delle argomentazioni di Proudhon. Il dialogo fra i due rivelava non soltanto una completa divergenza sul piano teoretico, ma anche — e questo era forse piú importante — un irreconciliabile contrasto di personalità.

In *Contraddizioni economiche* Proudhon usò quella che nella sua lettera a Marx aveva chiamato "la forma critica o dubitativa." È vero che il frontespizio recava l'epigrafe *Destruam et aedificabo*, ma nel libro la prima parte di questo programma era svolta di gran lunga piú efficacemente che la seconda, e verso la fine l'autore ammetteva in modo piú o meno esplicito che del lato costruttivo delle sue dottrine sociali avrebbe dovuto occuparsi un'altra volta. Ciò che soprattutto gli importava era illuminare il mondo in cui, nella società cosí com'è, tutte le buone possibilità si volgono in male.

L'essenziale contraddizione delle nostre idee, realizzata nel lavoro ed espressa nella società con forza gigantesca, fa sí che tutte le cose vadano al rovescio di come dovrebbero, e dà alla società l'aspetto di un arazzo visto capovolto o di una pelle rivol-

tata... Chi non produce dovrebbe obbedire, e per un'amara ironia è proprio chi non produce a comandare. Il credito, secondo l'origine etimologica del suo nome e la sua definizione teorica, dovrebbe essere il fautore del lavoro; nella pratica lo opprime e distrugge. La proprietà, nello spirito della sua piú nobile prerogativa, consiste nel mettere la terra a disposizione degli uomini, e nell'esercizio di quella stessa prerogativa diventa la negazione della terra.

Allo stesso modo il comunismo, che assume a suo principio la fratellanza umana, finisce per distruggerla e stabilire il monopolio. Il monopolio, senza nulla a controbilanciarlo, è stato in effetti il risultato di tutte le soluzioni tentate sinora. È chiaro che Proudhon mira non ad eliminare le contraddizioni economiche — perché questo è impossibile — ma a stabilire fra di esse un equilibrio dinamico. Questo equilibrio dinamico egli lo vede nel mutualismo, un concetto in cui entrano concetti proudhoniani famosi come le idee di dissoluzione del governo, di equa distribuzione della proprietà, di libertà del credito.

Contraddizioni economiche destò nel pubblico una reazione ostile. In particolare, Proudhon urtò le persone rispettabili con una presa di posizione antireligiosa a suo modo non meno scandalosa dell'affermazione che la proprietà è un furto. Esaminando l'idea di Provvidenza egli giunse infatti alla conclusione che lo stato del mondo, lungi dal confermare l'esistenza di una divinità benevola, suggerisce irresistibilmente l'idea espressa nell'aforisma: "Dio è il Male." L'uomo, afferma Proudhon, diventa ciò che è battendosi contro tutto ciò che esiste di non umano nell'universo; ma tutto il non umano è — almeno secondo i teologi — governato da Dio. Se Dio esiste, dev'essere dunque in opposizione con l'uomo, e siccome l'unico bene che noi possiamo conoscere è bene umano, Dio, secondo la logica proudhoniana, dev'essere male.

Affermo che Dio, se un Dio esiste, non somiglia in nulla alle immagini che ce ne hanno dato i filosofi e i sacerdoti; che non pensa né agisce secondo la legge dell'analisi, della preveggenza e del progresso, che è la caratteristica distintiva dell'uomo; che al contrario sembra seguire una strada inversa e retrograda; che intelligenza, libertà, personalità in Dio sono costituite diversamente che in noi; e che questa originalità di natura... fa di Dio un essere fondamentalmente anticivile, antiliberale, antiumano.

Se questo è vero, la vittoria contro la tirannia, la povertà, la menzogna è una vittoria contro Dio. "Conquistia-

mo il sapere a dispetto di Dio. Ogni passo innanzi è una vittoria sul Divino."

Proudhon si ribella qui, cosí energicamente come tutti gli anarchici venuti dopo di lui, contro l'idea di un Dio che regge il mondo; e questa ribellione è l'inevitabile corollario della lotta contro il governo terreno. La negazione dell'esistenza di una divinità trascendente e l'anticlericalismo che vi si accompagna non precludono però un atteggiamento per certi versi religioso. Proudhon non fu mai un ateo nel vero senso della parola. Detestava il dogmatismo dell'ateo non meno di quello del sacerdote, e considerava l'idea di Dio — anche se creata dall'uomo — come qualcosa che esisteva e perciò andava combattuta. Dio e l'Uomo rappresentavano anzi per lui la contraddizione ultima, i poli manichei del suo cosmo, nella cui lotta stava il segreto della salvezza sociale. Nel suo diario per il 1846 si possono leggere due annotazioni significative. La prima dice: "Dio e l'uomo: l'uno non è piú dell'altro. Sono due realtà incomplete, che non hanno alcuna pienezza d'esistenza." E la seconda: "Dio è necessario alla ragione ma dalla ragione negato." Proudhon non negava l'idea di Dio: l'avversava, voleva combatterla. E mette conto di sottolineare qui il costante ricorrere dell'idea di conflitto nel suo pensiero: egli viveva per la lotta piú che per la vittoria, e in questo quasi tutti i suoi successori anarchici dovevano somigliargli. Al massimo riteneva possibile una tregua tra le forze contraddittorie presenti nell'universo e nella società; ma considerava lotta e tensione inevitabili e persino desiderabili. Nel giudicare un libro come *Sistema delle contraddizioni economiche* non bisogna dimenticare che Proudhon era un pensatore volutamente antisistematico, che diffidava delle conclusioni statiche e delle risposte definitive. Il suo ideale fu sempre una società dinamica, tenuta in movimento da perpetue trasformazioni, tenuta viva da perpetue critiche.

Un grande passo avanti nel processo della perpetua trasformazione fu fatto col rovesciamento della monarchia orleanista nella rivoluzione del febbraio 1848. A quell'epoca Proudhon aveva lasciato il suo posto a Lione per vivere da scrittore a Parigi. La sua fama tra gli operai radicali della capitale era già tanta che nel gennaio 1848 Engels, scrivendo a Marx, si lamentava della "proudhonisteria" diffusa tra i membri della Lega Comunista a Parigi; e sappiamo che negli ultimi mesi del 1847 stava trattando con un gruppo di simpatizzanti per assumere la direzione di un

giornale che avrebbe continuato la tradizione de *Le Peuple*, vissuto poco tempo e per un breve periodo diretto, nel 1848, da un giornalista di nome Ribeyrolles: un uomo che, come Proudhon, era rimasto al margine dei circoli socialisti senza entrare a far parte di nessuna particolare setta.

Proudhon aveva previsto la rivoluzione di febbraio; aveva capito anche che sarebbe stata dominata da giacobini e liberali sentimentali, tutta gente che non pensava neppur lontanamente a ricostruire la società su nuove basi. Nei giorni dell'insurrezione, stimolato dall'esempio dei ribelli, partecipò all'incruento assalto alle Tuileries, aiutò a costruire barricate, compose affissi per i rivoluzionari in una tipografia da loro requisita. Ma quando tornò alla sua camera d'albergo e mise per iscritto le sue impressioni, ad uso degli amici che non abitavano nella capitale, giunse alla conclusione che quella era stata, per dirla con le sue parole, "una rivoluzione senza idee." La vittoria era venuta dalla debolezza della monarchia piú che dalla forza della rivoluzione. "È necessario dare una direzione al movimento, e già lo vedo perduto sotto le onde della discussione."

Si accinse dunque al compito di fornire le idee di cui tanto si sentiva la mancanza, e cosí mise in moto il processo attraverso il quale, nei due decenni successivi, l'anarchia avrebbe cessato di essere una semplice tendenza teorica, senza alcun rapporto con gli eventi immediati, e si sarebbe invece volta alla propaganda e ad un'azione mirante a una trasformazione sociale in un futuro prevedibile. Nel 1848, anno della rivoluzione, e nel 1849, anno della reazione, la sua attività ebbe per oggetto principalmente tre imprese: la serie di periodici avviata con la pubblicazione del primo numero di *Le Représentant du peuple* il 27 febbraio 1848; il tentativo di creare una Banca del Popolo e un sistema di scambio mutualistico; e l'unico, deludente esperimento parlamentare, iniziato quando un'elezione straordinaria nel giugno 1848 lo portò all'Assemblea Costituente.

"Che cos'è il produttore? Nulla. Che cosa dovrebbe essere? Tutto." Con questo motto stampato sotto la testata *Le Représentant du peuple* iniziò la sua carriera di primo periodico anarchico regolarmente pubblicato.[1] Proudhon mantenne — e addirittura se ne pavoneggiò — la sua indipendenza da ogni partito e cricca, presentandosi come

[1] Il primo periodico anarchico in assoluto fu probabilmente un giornale intitolato *El Porvenir* che lo spagnolo Ramón de la Sagra, discepolo di Proudhon, pubblicò per breve tempo in Galizia nel 1845.

un critico indipendente il cui proposito era indicare i veri fini della rivoluzione e mettere in luce gli errori dei rivoluzionari. Era sostenuto da un esiguo ma devoto gruppo di soci, molti dei quali tipografi come lui; sotto questo rispetto *Le Représentant du peuple* iniziò una tradizione, in quanto il tipo piú duraturo di organizzazione anarchica è stato sempre il piccolo gruppo funzionale dedito a uno specifico compito di propaganda, spesso attraverso una pubblicazione a stampa.

L'indipendenza del *Représentant du peuple* e lo straordinario vigore dello stile di Proudhon assicurarono al giornale un successo immediato.

> Di tutti i giornali [scrisse la contessa d'Agoult nella sua *Storia del 1848*], l'unico caratterizzato da un'originalità e da un talento veramente straordinari fu *Le Représentant du peuple*... Dal suo ritiro Proudhon agitava l'opinione pubblica piú profondamente e vigorosamente di quanto facessero gli uomini che piú si mescolavano con la folla... Il suo stile cosí nuovo, cosí vigoroso eccitava al piú alto grado la curiosità del pubblico.

Uno fra i temi costanti degli articoli di Proudhon nel 1848 fu l'idea che "il proletariato si deve emancipare senza l'aiuto del governo." Ad esso egli accompagnò la denuncia del mito del suffragio universale come panacea per tutti i mali della società, e sottolineò che la democrazia politica senza cambiamenti economici avrebbe potuto risultare in un regresso anziché in un progresso. Oggi, a noi che sappiamo quale attrazione esercitino sulla massa i movimenti di destra di tipo fascista, un'affermazione del genere non sembra tanto singolare, ma nell'aprile del 1848, quando l'ottimismo rivoluzionario era al colmo, Proudhon fu quasi il solo a prevedere la situazione che si sarebbe creata entro un anno, con l'elezione di Luigi Napoleone alla carica di presidente: elezione avvenuta col mezzo di quello stesso suffragio universale che la repubblica aveva introdotto a propria difesa.

Questa straordinaria preveggenza rende tanto piú incomprensibile il desiderio di Proudhon d'essere eletto all'Assemblea Costituente. Aveva già presentato la sua candidatura in aprile, uscendo perdente con un esiguo margine. In giugno fu eletto con 77.000 voti e con l'appoggio, tra gli altri, di Charles Baudelaire, che a quel tempo dirigeva un piccolo giornale chiamato *La Tribune nationale*. È stata avanzata l'ipotesi che Proudhon sperasse, una volta membro dell'Assemblea, di ottenere appoggi ufficiali alla Banca del

Popolo; aveva già sollecitato invano l'aiuto del ministro socialista Louis Blanc. Comunque stessero le cose, è certo che l'esperienza si rivelò quasi subito deludente. Proudhon continuò a svolgere coscienziosamente il suo compito di legislatore, partecipando dal mattino alla notte alle varie riunioni anche quando l'Assemblea non era in sessione; ma si accorse che questo lavoro aveva l'effetto di isolarlo dalla vita reale. "Non appena ebbi messo piede nel Sinai parlamentare, "ricordò un anno dopo, ne *Les confessions d'un révolutionnaire*," cessai di essere in contatto con le masse; assorbito dal lavoro di legislatore, persi di vista la corrente degli eventi." Ben presto gli fu chiaro che, con le sue teorie anarchiche, all'Assemblea era assolutamente fuori posto. Certo l'esperienza accrebbe la sua diffidenza per i metodi politici e contribuí all'anti-parlamentarismo che caratterizzò i suoi ultimi anni e che egli avrebbe lasciato in eredità a tutto il movimento anarchico.

Bisogna però dire che non rimase ignorato a lungo: la sua posizione nell'Assemblea diventò ben presto quella stessa, di irosa indipendenza, che già occupava nel mondo del giornalismo. Quando, alla fine del giugno 1848, gli operai scontenti rizzarono le barricate, Proudhon sulle prime sospettò come i suoi colleghi l'opera di agitatori bonapartisti che cercavano di minare la repubblica. Ma si mise da solo alla ricerca della verità e si valse delle sue insegne di rappresentante del popolo per visitare le zone dov'erano in corso combattimenti, giungendo alla conclusione che l'insurrezione era stata sostanzialmente di natura socialista, che "la sua causa prima e determinante è la questione sociale, la crisi della società del lavoro, delle idee." Si rese conto che nella storia rivoluzionaria era entrato un nuovo elemento con quella prima insurrezione della classe operaia, distinta dai rivoluzionari borghesi, e capí che, per vie diverse, lui e gli uomini che combattevano sulle barricate di giugno avevano superato il rivoluzionarismo esclusivamente politico dei giacobini e stavano cercando rimedi alle ingiustizie economiche evidenti nella società del tempo.

Una volta compreso questo, Proudhon non esitò a difendere i rivoluzionari. Con il proseguire della repressione, mentre i plotoni d'esecuzione lasciavano il posto ai tribunali con le loro innumerevoli condanne alla deportazione, sentí la necessità di esprimere la sua simpatia per le vittime, e lo fece, con caratteristica energia, nel *Représentant du peuple* del 6 luglio:

Quattro mesi di disoccupazione si sono convertiti d'improvviso in un *casus belli*, in un'insurrezione contro il governo della Repubblica: ecco tutta la verità di questi giorni funerei... Il lavoratore francese vi chiede lavoro, voi gli offrite l'elemosina, ed egli si ribella, prende il fucile contro di voi... Mi glorio di appartenere a questa razza orgogliosa, inaccessibile al disonore!

A Parigi c'era un governo dittatoriale d'emergenza con a capo Cavaignac, il generale che aveva domato la rivolta di giugno; l'audacia delle parole di Proudhon attirò immediatamente su di lui l'attenzione del generale. Due giorni dopo veniva ordinata la sospensione del *Représentant du peuple* per un articolo in cui, come rimedio alla sempre piú grave crisi economica, Proudhon suggeriva che il governo ordinasse una riduzione d'un terzo su tutti i pagamenti di prossima scadenza, e, per peggiorare le cose agli occhi di Cavaignac, arrivava quasi all'incitamento alla rivolta esortando la Guardia Nazionale a "chiedere lavoro, credito e pane" ai suoi "sedicenti protettori."

Proudhon non era però uomo da lasciarsi mettere la museruola, finché rimaneva un mezzo per far sentire la sua voce. Ora che avevano ridotto al silenzio il suo giornale, fece dell'Assemblea Costituente il suo foro. Vi presentò una mozione in cui proponeva che si chiedesse ai creditori di rinunciare a un terzo di quanto era loro dovuto per i passati tre anni; metà della somma sarebbe stata restituita a inquilini, debitori, ecc., per aiutarli a rimettersi in sesto; il rimanente sarebbe andato allo stato e avrebbe costituito un fondo da impiegarsi per ripristinare il tenore di vita esistente prima della Rivoluzione. Era nella sostanza, se non nella forma, una proposta per unificare tasse e sussidi di un genere abbastanza familiare al nostro tempo; ma la Commissione per le Finanze al cui esame fu sottoposta si dichiarò ostile, in parte perché anche nella sua forma presente le parve un attacco alla proprietà, in parte perché sospettava che nelle intenzioni di Proudhon avesse implicazioni piú vaste di quelle immediatamente evidenti.

Tali implicazioni divennero chiare quando Proudhon difese pubblicamente la sua proposta di fronte all'Assemblea, il 31 luglio. Eloquentissimo finché scriveva, non era affatto un oratore: il suo discorso, fu nella definizione dell'ambasciatore inglese, "irrimediabilmente noioso" e pronunciato senza alcuna abilità oratoria. Era però abbastanza provocatorio da suscitare la collera di quei colleghi che erano andati ad ascoltarlo con l'idea di ridere delle sue stravaganze. Proudhon dichiarò che il fine cui mirava era la riduzione

della proprietà al possesso con l'abolizione delle rendite, e affermò che "la liquidazione della vecchia società" sarebbe stata "tempestosa o amichevole, a seconda delle passioni e della buona o malafede delle parti." La sua proposta, disse, era solo un primo passo; i proprietari sarebbero stati chiamati a "contribuire, per la loro parte, all'opera rivoluzionaria" e avrebbero dovuto rispondere "per le conseguenze di un loro rifiuto."

Quando i colleghi chiesero ad alte grida una spiegazione, Proudhon rispose con un'altra delle sue storiche definizioni. "Significa che in caso di rifiuto procederemo noi stessi alla liquidazione, senza di voi." E alla domanda degli ascoltatori: "Che cosa intendete dicendo *voi*?" replicò: "Usando questi due pronomi, *voi* e *noi*, è evidente che identificavo *me* col proletariato e *voi* con la classe borghese." "È la guerra sociale!" urlarono irosi i conservatori. Non contenti di respingere la proposta di Proudhon, presentarono anche una risoluzione, in cui dichiaravano: "è un odioso attacco ai principi della moralità pubblica, viola la proprietà, incoraggia lo scandalo, fa appello alle passioni piú odiose." La risoluzione fu approvata con 691 voti contro 2; uno dei due era quello di Proudhon.

Proudhon era ormai praticamente isolato dai rivoluzionari di febbraio. Aveva non solo riconosciuto l'esistenza di una lotta fra le classi, ma anche suggerito per la prima volta che in quella lotta gli anarchici dovevano mettersi dalla parte dei lavoratori come classe e non semplicemente come vaga entità chiamata "il popolo." È significativo il fatto che quando *Le Représentant du peuple* riprese le pubblicazioni il 9 agosto, il motto in prima pagina fu allungato con l'aggiunta di queste parole: "Che cos'è il capitalista? Tutto. Che cosa dovrebbe essere? Nulla."

Il discorso di Proudhon all'Assemblea Nazionale gli inimicò le classi alte, ma accrebbe di molto la sua reputazione nella classe operaia, e la circolazione del suo giornale raggiunse le 40.000 copie: una cifra altissima per la Parigi relativamente piccola della metà dell'ottocento. Ma le autorità non gli permisero di godere indisturbato del successo: pochi giorni dopo la ripresa delle pubblicazioni *Le Représentant du peuple* fu soppresso definitivamente. Proudhon e i suoi amici avevano previsto questa possibilità, e immediatamente raccolsero fondi per un altro giornale: *Le Peuple* cominciò ad uscire alla metà di novembre.

Intanto Proudhon stava maturando i suoi progetti per la Banca del Popolo. Doveva essere uno strumento per

favorire uno scambio di prodotti fra i lavoratori basato su *buoni* di lavoro e per fornire crediti ad un bassissimo tasso d'interesse, il cui gettito sarebbe servito a coprire le spese d'amministrazione. Proudhon riteneva possibile creare con questi mezzi una rete di artigiani e agricoltori indipendenti e di associazioni operaie che avrebbero contrattato al di fuori del sistema capitalistico e avrebbero infine operato la trasformazione della società: una trasformazione che Proudhon sperava sempre — nonostante le frequenti violenze verbali — dovesse essere pacifica.

Ma, benché fosse costituita in ente il 31 gennaio 1849 e ben presto raccogliesse le adesioni di 27.000 membri, la Banca non iniziò mai le operazioni a causa delle vicende della carriera giornalistica del suo promotore. In gennaio *Le Peuple* pubblicò due articoli, uno firmato dallo stesso Proudhon, in cui Luigi Napoleone, eletto presidente in dicembre, era accusato di essere lo strumento e la personificazione della reazione e di cospirare per ridurre in schiavitú il popolo. Quando Proudhon fu accusato di sedizione, l'Assemblea prese immediatamente partito contro di lui, dichiarandolo con una larga maggioranza di voti decaduto dall'immunità parlamentare; la condanna fu a tre anni di prigione e tremila franchi di multa. Proudhon appellò contro l'accusa e fuggí travestito, con occhiali scuri e una gran sciarpa; superata la frontiera belga, assunse il nome di Dupuis e tentò di farsi passare per un magistrato in vacanza. Per due settimane vagò sconsolato per il paese, poi tornò in segreto a Parigi, dove provvide subito a liquidare la Banca del Popolo, per timore che cadesse in mani sbagliate, e dal suo nascondiglio continuò a pubblicare *Le Peuple*. Alla fine un informatore della polizia lo vide: fu arrestato una sera di giugno, mentre passeggiava in Place de Lafayette.

I tre anni che Proudhon trascorse in carcere, a Sainte-Pélagie, alla Conciergerie e nella fortezza di Doullens, furono per curiosa ironia, tra i migliori della sua vita. In quell'età felice i detenuti politici francesi erano ben trattati. Proudhon fu alloggiato in modo confortevole, gli fu dato del buon cibo, poté scrivere, studiare, ricevere gli amici; gli fu persino concesso, per quasi tutto il periodo di pena, di uscire dal carcere una settimana per volta, per curare i suoi affari. In questo periodo scrisse tre libri, due dei quali sono tra i suoi migliori, continuò a pubblicare giornali, addirittura si sposò e procreò. La limitazione della libertà era largamente controbilanciata dalla mancanza di

distrazioni, e non v'è dubbio sul fatto che in quei tre anni la sua vita guadagnò in ricchezza e produttività. Infatti, quando tutto finí ed egli era sul punto di lasciare Sainte-Pélagie, nell'estate del 1852, poté scrivere con soddisfazione:

> Che cosa ho perduto? Se faccio con scrupolo il bilancio, devo dire: nulla. So dieci volte di piú di quello che sapevo tre anni fa, e lo so dieci volte meglio; so con certezza che cosa ho guadagnato, e in coscienza non so che cosa ho perduto.

Una cosa in realtà aveva perso, e l'avrebbe rimpianta per tutta la vita: la vocazione per il giornalismo. Il fallimento dell'insurrezione del giugno 1849 contro Luigi Napoleone segnò la fine del *Peuple*. Proudhon non era favorevole alla rivolta, che a ragione giudicava intempestiva e mal condotta, ma gli amici che aveva lasciato alla direzione del *Peuple* furono trascinati dal loro entusiasmo a prendervi parte attiva, col risultato che il giornale fu sospeso e la redazione devastata dalla Guardia Nazionale.

Ma Proudhon non era disposto ad abbandonare la partita: il 30 settembre comparve il suo terzo giornale, *La Voix du peuple*, generosamente finanziato dall'amico e ammiratore Aleksandr Herzen. *La Voix du peuple* fu ancora piú popolare dei suoi predecessori, perché la prigionia conferiva a Proudhon un nuovo prestigio; il giorno in cui scriveva articoli speciali si vendevano fra cinquanta e sessantamila copie, cosí rapidamente che, a quanto racconta Herzen, "spesso il giorno seguente il prezzo era salito da un soldo a un franco."

La carriera de *La Voix du peuple* fu tanto tempestosa quanto quella dei giornali che l'avevano preceduta. Sospensioni e multe si succedettero di continuo, e Proudhon fu processato per un articolo in cui profetizzava il colpo di stato di Luigi Napoleone un anno prima che avvenisse; evitò un grave prolungamento della pena solo appellandosi per vizi di procedura. Quando *La Voix du peuple* fu soppressa definitivamente nel maggio 1850, il denaro fornito da Herzen era quasi completamente esaurito, e non si poté trovare nessun altro benefattore. Di lí a poco Proudhon cominciò tuttavia a pubblicare un quarto giornale, chiamato *Le Peuple* come il secondo, che per mancanza di fondi uscí a intervalli irregolari. Proudhon cercò di contenere i propri accessi d'indignazione, ma ciò non impedí che il primo numero fosse sequestrato immediatamente; quel che segnò la fine del *Peuple* fu una nuova tassa di bollo su tutta la letteratura politica, che ridusse nettamente la

circolazione e lasciò il giornale senza risorse per pagare un'ultima multa di 6.000 franchi, cui fu condannato il 14 ottobre 1850 per "incitamento alla guerra civile." In questo modo finí, dopo piú di due anni, il primo prolungato tentativo giornalistico anarchico.

Proudhon si dolse di questo forzato ritiro dal giornalismo, ma non permise che gli impedisse di rendere note le sue idee: il tempo che risparmiava non dovendosi piú dedicare alla pubblicazione di periodici lo impegnò per scrivere libri. Dei tre che scrisse negli anni di carcere, due almeno rimangono importanti nella storia dell'anarchia.

Les confessions d'un révolutionnaire, apparse nel 1850, analizzano i fatti del 1848 da un punto di vista anarchico, giungendo alla conclusione che il vero fine rivoluzionario non sarà raggiunto finché non si accetterà il vero principio della rivoluzione: "non piú governo dell'uomo da parte dell'uomo, attraverso il mezzo dell'accumulo di capitale." *Les confessions* sono interessanti soprattutto per l'interpretazione eterodossa di un particolare evento storico, per l'acuta analisi delle varie correnti politiche del tempo, per i passaggi autobiografici che, nonostante il titolo, hanno solo lo scopo di dar forza alle argomentazioni teoriche.

L'idée générale de la Révolution au XIX siècle, pubblicata nel luglio 1851, è quanto a stile molto meno brillante delle *Confessions*, ma piú importante come documento d'una fase nel processo del pensiero anarchico: qui infatti, piú che in qualsiasi altra opera, Proudhon presenta quell'esame positivo della società che aveva annunciato cinque anni innanzi, come supplemento costruttivo a *Contraddizioni economiche*.

L'idée générale de la Révolution comincia con uno studio del processo rivoluzionario, che vien presentato come un fenomeno necessario, non meno inevitabile di quanto lo siano eventi naturali come la nascita, la morte, la crescita.

> Una rivoluzione è una forza contro la quale non può prevalere nessuna forza divina né umana, e la cui natura è di crescere in virtú della stessa resistenza che incontra... Quanto piú la reprimete, tanto piú vasta e irresistibile rendete la sua azione, sicché è precisamente lo stesso, per il trionfo di un'idea, che sia perseguitata, conculcata, ostacolata fin da principio, o che possa crescere e svilupparsi senza incontrare opposizione. Come la Nemesi degli antichi, che né preghiere né minacce potevano commuovere, la rivoluzione avanza, col passo cupamente rimbombante del destino, sui fiori sparsi dai suoi amici, sul sangue dei suoi difensori, sui corpi dei nemici.

Una tale idea della rivoluzione si inquadra perfettamente nella concezione anarchica della società come parte del mondo della natura, governata dalle forze necessarie che rappresentano il regno del destino entro i cui confini l'uomo deve operare e conquistare la libertà. Piú tardi, adottando formule darwiniane, Kropotkin avrebbe espresso la stessa idea in veste piú scientifica, presentando le rivoluzioni come balzi in avanti o mutazioni in un processo evolutivo; ma la concezione generale rimane la stessa.

Spostando l'attenzione sull'età sua, Proudhon afferma che una rivoluzione è necessaria nel diciannovesimo secolo perché la grande Rivoluzione francese del 1789 ha assolto il suo compito solo a metà. Agli uomini che l'hanno diretta interessavano soltanto cambiamenti politici, sicché non dedicarono nessuna attenzione ai cambiamenti economici resi necessari dalla scomparsa del regime feudale.

La Repubblica avrebbe dovuto riorganizzare la Società; pensò soltanto a riorganizzare il Governo... Perciò, mentre il problema proposto nell'89 sembrava ufficialmente risolto, in sostanza vi fu un cambiamento solo nella metafisica del governo, in quella che Napoleone chiamava *ideologia*... In luogo di questo regime governativo, feudale e militare, imitato da quello dei vecchi re, bisogna costruire il nuovo edificio delle istituzioni industriali.

Tale edificio si può costruire, secondo Proudhon, mediante l'Associazione; ma egli si affretta a sottolineare che non intende con questo una rigida organizzazione utopistica. L'associazione considerata come fine a se stessa è pericolosa per la libertà; ma può essere benefica quando sia considerata come mezzo per un fine piú grande: la liberazione dell'individuo. V'è già un'anticipazione dell'atteggiamento sindacalistico nell'affermazione di Proudhon che le associazioni dovrebbero essere valutate solo nella misura in cui tendono a instaurare "la repubblica sociale."

L'importanza del loro lavoro sta non nel curare i loro minuti interessi, ma nell'opporsi al predominio dei capitalisti, degli usurai, dei governi, che la prima rivoluzione ha lasciato indisturbati. Poi, quando avranno avuto ragione della menzogna politica... i gruppi di operai dovrebbero entrare in possesso dei grandi dipartimenti industriali che sono il loro naturale retaggio.

Grande compito delle organizzazioni sarà opporre all'idea di governo l'idea di contratto.

L'idea di contratto esclude quella di governo... Fra parti contraenti v'è, necessariamente, un autentico interesse personale per ciascuna; un uomo stipula un contratto allo scopo di garantirsi

nello stesso tempo la libertà e un reddito. Fra governante e governato, invece, qualunque sia il sistema di rappresentazione o delega della funzione governativa, v'è *necessariamente* un'alienazione di parte della libertà e dei mezzi del cittadino.

Nella generalizzazione del principio del contratto, nella trasformazione della società in una rete di volontari accordi fra individui liberi, Proudhon vede il nuovo ordine di organizzazione economica, nettamente distinta da quella politica. Una volta instaurato quell'ordine, non vi sarà piú nessun bisogno d'un governo e, tornando alla sua vecchia dottrina serialista, Proudhon conclude che l'anarchia è la fine della serie di cui l'autorità è l'inizio.

Ma non si ferma a queste considerazioni in termini generali, e presenta invece quel che abbiamo di piú simile a un'Utopia proudhoniana, un rapido quadro dell'organizzazione che si potrà dare alla società quando avrà trionfato l'idea di contratto. Sono già presenti elementi che caratterizzeranno le visioni di anarchici e sindacalisti in un periodo successivo: decentramento, federalismo, controllo diretto da parte dei lavoratori. È chiaro il progresso rispetto all'Utopia godwiniana, progresso dovuto all'esperienza di quei cinquant'anni all'inizio dei quali Godwin aveva vissuto in una società prevalentemente agraria e alla fine dei quali Proudhon viveva in un mondo che si andava industrializzando. Ed ecco lo schema di una libera società che Proudhon ci presenta:

> In luogo delle leggi porremo contratti: non piú leggi votate dalla maggioranza o addirittura all'unanimità. Ogni cittadino, ogni città, ogni unione industriale farà le sue leggi. Ai poteri politici sostituiremo le forze economiche... Agli eserciti permanenti, le associazioni industriali; alla polizia, l'identità di interessi; alla centralizzazione politica, la centralizzazione economica.

Ai tribunali si sostituiranno arbitrati, alle burocrazie nazionali l'amministrazione diretta decentrata, le grandi imprese industriali o di trasporti saranno amministrate da associazioni di lavoratori; l'istruzione sarà sotto il controllo di genitori e insegnanti, e l'educazione accademica lascerà il posto a un'educazione integrata in cui l'"istruzione" sarà "inseparabile dall'apprendistato, e l'educazione scientifica... inseparabile da quella professionale." In questo modo, afferma Proudhon, si raggiungerà un'unità sociale al cui confronto il cosiddetto ordine delle società dominate da governi si rivelerà per quello che veramente è: "nient'altro che caos, fondamento di una tirannia senza fine."

L'idée générale de la Révolution può essere considerata l'opera centrale della carriera di Proudhon. Qui le idee costruttive dei libri precedenti sono riunite in qualcosa di piú o meno simile a un sistema, e qui sono abbozzate le idee sviluppate nelle opere successive. Come tutti i libri di Proudhon — e come quelli della maggior parte degli altri anarchici — anche questo è forte soprattutto nell'attacco. In contrasto con l'acutezza delle critiche alle dottrine rivoluzionarie autoritarie, la fiducia nel potere della ragione e nella capacità dell'uomo di scoprire e scegliere il proprio bene rivela un ottimismo piuttosto confuso. È vero che l'idea centrale del libro — l'idea che il rimedio ai mali sociali non va cercato al livello politico, che l'origine di quei mali è nelle radici economiche della società — ha trovato conferma storica nell'incapacità di instaurare la giustizia sociale ed economica rivelata da tutte le società dominate dal potere politico. Ma persino gli eredi anarchici di Proudhon non avrebbero tardato a convincersi che la soluzione non poteva essere cosí semplice — una questione di semplici accordi contrattuali — come a lui era sembrato nei momenti di maggiore ottimismo.

La scarcerazione, che per la maggior parte degli uomini significa un allargarsi di orizzonti, un arricchimento di vita, precipitò invece Proudhon in un mondo di frustrazioni inattese. Fra le mura di Sainte-Pélagie, in una scelta compagnia di ribelli, non s'era reso conto di quanto fosse cambiata l'atmosfera in Francia dopo l'instaurazione dell'impero. Una volta fuori, trovò difficile persino guadagnarsi di che vivere: il suo nome spaventava editori, direttori di giornali, datori di lavoro, addirittura possibili padroni di casa. E quando un editore belga pubblicò finalmente un innocuo libretto intitolato *Philosophie du progrès* (Proudhon vi sviluppava l'idea di un universo "in incessante metamorfosi"), la polizia ne proibí l'importazione in Francia.

Ma gli anni duri parvero avviarsi alla fine nel 1858, quando Proudhon riuscí a convincere un editore parigino a pubblicare la sua opera piú grande e piú voluminosa, *De la justice dans la révolution et dans l'église. De la justice* era nato come replica allo scandalistico attacco personale di un dubbio apologista cattolico che scriveva sotto il nome di Eugène de Mirecourt, ma si sviluppò strada facendo in un ampio trattato in cui la giustizia trascendente — la giustizia della Chiesa — era posta a confronto con la giustizia immanente, che vive nella coscienza dell'uomo ed è la vera forza animatrice della rivoluzione.

De la justice è un libro straordinario, pieno di passaggi di splendida prosa e di curiosa erudizione, di idee originali e di pagine deliziosamente fresche di ricordi d'infanzia. Se *L'idée générale de la Révolution* è il miglior sommario delle idee di Proudhon sulla riorganizzazione della società, *De la justice* è il miglior compendio della sua individualità, un libro ricco d'erudizione, di argomentazioni serrate, pieno soprattutto di idiosincrasie e di apparenti contraddizioni, che però nel complesso ci dà, della personalità del suo autore, un'immagine quale nessun biografo ha ancor saputo tracciare. Per quanto riguarda la storia del pensiero anarchico rimane tuttavia un libro secondario, in quanto in esso Proudhon si limita a riprendere le idee sociali già esposte altrove inquadrandole in una piú ampia cornice filosofica. La Giustizia immanente, tradotta in termini di azione umana, non è infatti altro che Eguaglianza, e l'Eguaglianza — come Proudhon ha già detto altrove — si raggiunge con i mezzi dell'associazione mutualistica e della riorganizzazione economica della società.

De la justice, il primo libro importante apparso sotto il nome di Proudhon dal 1852, destò molto interesse, tanto che se ne vendettero quasi immediatamente seimila copie; ma meno d'una settimana dopo la pubblicazione le copie non vendute furono sequestrate, e Proudhon fu chiamato a rispondere in tribunale d'una formidabile serie di reati contro la moralità pubblica, la religione e lo stato. Per la seconda volta ebbe contrari i giudici e fu condannato a tre anni di carcere e tremila franchi di multa. Per la seconda volta ricorse in appello e, proclamando orgogliosamente la propria riluttanza a fuggire, partí immediatamente alla volta del Belgio.

Questa volta assunse il nome di Durfort e si fece passare per un professore di matematica; ma una rassicurante conversazione con rappresentanti della polizia di Bruxelles lo convinse a riprendere il suo nome e a chiamare presso di sé la famiglia. In Belgio cominciò a scrivere *La Guerre et la Paix*, un'opera stimolante sulla sublimazione degli impulsi bellicosi dell'uomo in impulsi sociali creativi. In quel periodo gli divenne anche chiaro che fra gli intellettuali russi e gli operai francesi stava rinascendo l'interesse per le sue idee. Tolstoj andò a fargli visita, e un ufficiale russo gli portò da Tomsk i saluti di Bakunin che là viveva in esilio; da Rouen e da Parigi deputazioni di operai vennero a chiedergli consiglio sulle loro attività, e i suoi amici cominciarono addirittura a parlare di un fu-

turo partito proudhoniano. Proudhon si oppose però ad ogni sviluppo del genere e una sua lettera ad Alfred Darimon riecheggia curiosamente Godwin nella superiorità attribuita alla discussione e all'indagine filosofica sull'attività di partito; l'atteggiamento mentale anarchico, anche nell'assenza di ogni riconoscibile legame storico, si ripete curiosamente nelle sue manifestazioni.

Quanto al vostro concludere, da questo fatto isolato, l'esistenza di un partito *proudhoniano* — siete voi ad usare questo termine — credo che ci esporremmo a una grande delusione. Si può appartenere al partito blanquista, mazziniano o garibaldino, cioè a un partito dove si *crede*, si cospira, si combatte: mai ad un partito dove si ragiona e si pensa. Ho motivo di pensare, è vero, che dopo il colpo di stato il pubblico che di tanto in tanto mi manifesta la sua benevolenza sia cresciuto piuttosto che diminuito; non passa quasi settimana che non mi siano offerte nuove prove di questo fatto. Ma quell'élite di lettori non è un partito; sono persone che mi chiedono libri, idee, discussione, indagine filosofica, e che, per la maggior parte, mi abbandonerebbero domani con disprezzo se parlassi loro di creare un partito e di riunirle, di mia iniziativa, in una società segreta.

In realtà Proudhon esagerava nell'attribuirsi, in questo periodo un atteggiamento tanto distaccato. Lungi dall'essere un semplice teorico, verso la fine della vita si interessò sempre piú da vicino di questioni sociali e negli ultimi quattro anni si occupò abbastanza a fondo di problemi d'attualità come il diritto d'autore letterario, il realismo in arte cosí com'era esemplificato nella pittura di Courbet, il federalismo, l'astensione dal voto, e soprattutto la capacità della classe operaia di curare da sola i propri interessi.

V'era una certa reciprocità nella situazione: se Proudhon desiderava, piú di quanto l'avesse mai desiderato dal 1848 in poi, di partecipare agli avvenimenti, ciò era dovuto in gran parte al fatto che il mondo si interessava di piú a Proudhon. Al principio del decennio 1860-70 l'atmosfera politica francese cominciò a subire un rapido mutamento; per la prima volta dal 1848 i lavoratori dimostravano apertamente il loro scontento, e Napoleone III, avvertendo la crescente precarietà del suo regime, tentò di assicurarsi una piú vasta base d'appoggio popolare mediante concessioni alla classe operaia. Venne ripristinato il diritto di associazione, e gli operai, approfittarono della diminuita severità dei controlli per fondare sindacati e cooperative di produttori. Ricordarono anche come Proudhon, quasi solo fra i socialisti piú in vista, avesse preso le difese degli insorti nel giugno 1848, e lo stesso isolamento in cui era vis-

suto sin dall'instaurazione dell'impero accrebbe il suo prestigio. Cosí, lo desiderasse o no, cominciò a farsi strada un movimento basato sulle sue idee di associazione e di mutuo credito. Ma, benché vi fossero dei proudhoniani, e fossero tanti da dominare, alla metà del decennio 1860-70, il movimento operaio francese, non vi fu mai un partito proudhoniano. Sino all'avvento del marxismo oltre vent'anni piú tardi, il socialismo francese doveva rimanere non-partitico nel senso stretto della parola; e in questo l'influenza di Proudhon fu decisiva.

Benché Proudhon si fosse reso conto della sua crescente popolarità fra gli operai francesi già durante l'esilio in Belgio, i problemi dell'azione operaia cominciarono a dominare la sua mente solo dopo il ritorno in Francia, avvenuto nell'autunno del 1862. Negli ultimi mesi d'esilio si interessò soprattutto alla questione del nazionalismo, a cui il rapido progresso dell'Italia verso l'unificazione aveva conferito una rinnovata attualità.

Il nazionalismo era forse il retaggio piú dinamico della Rivoluzione francese, e in questo senso il 1848 aveva continuato la tradizione del 1789; i fini nazionali venivano identificati con le aspirazioni democratiche, e agli occhi della maggior parte dei rivoluzionari, fossero giacobini o socialisti, la liberazione della madrepatria era tanto importante quanto la liberazione di individui o classi. Fra il 1848 e la Comune, Garibaldi e Mazzini divennero i grandi eroi della democrazia europea; persino Bakunin, prima della fase finale, anarchica, era una specie di nazionalista slavo.

Ma Proudhon, nonostante il suo amore per il popolo e la terra francesi, non fu mai un nazionalista nel vero senso della parola. Era legato sentimentalmente a una regione piú che al paese intero: alla sua nativa Franche-Comté, per la quale, osservò piú di una volta, sarebbe stato forse piú vantaggioso far parte della confederazione svizzera. Per lui, l'unità che contava non era quella politica, e nell'*Idée générale de la Révolution* espresse apertamente il desiderio che fossero abolite le frontiere nazionali, con tutte le divisioni che comportano. Fu, tra gli uomini del 1848, uno dei pochi che si resero conto degli aspetti reazionari del nazionalismo e dieci anni piú tardi assunse un atteggiamento ancora piú diffidente nei confronti dei movimenti nazionalistici — in particolare di quelli polacco e italiano —, appoggiati invece dagli altri radicali. In *La Guerre et la Paix*, il cui tema centrale è l'idea che "la fine del militarismo è la missione del diciannovesimo secolo," accennò già alla que-

stione del nazionalismo, e appena finito il libro iniziò contro i nazionalisti una campagna epistolare che gli alienò il suo vecchio amico Herzen, al quale rimproverò di prestarsi "a tutti questi intrighi [nazionalistici], che non rappresentano né la libertà politica né il diritto economico né la riforma sociale."

Fu la situazione italiana a concentrare il suo interesse sui problemi del nazionalismo. Mazzini, Garibaldi e la maggioranza dei rivoluzionari italiani miravano a creare uno stato centralizzato attraverso la liberazione che sembrava ormai a loro portata,. e quasi tutti i membri della sinistra francese erano loro favorevoli. Proudhon, con occhio profetico, vide che un forte stato italiano avrebbe potuto condurre ad un'autocrazia interna e sconvolgere l'assetto politico del mondo. L'Italia cosí com'era allora — divisa in molte piccole unità politiche — gli appariva invece come il paese ideale per tentare di applicare la sua soluzione: un'unione federale di regioni autonome, senza nessun governo centrale a impedire il processo sociale, senza ambizioni nazionalistiche che mettessero in pericolo la pace e l'unità d'Europa.

Gli articoli che scrisse in proposito suscitarono l'ostilità dei patrioti belgi, che dimostrarono rumorosamente davanti a casa sua, con la conseguenza che egli approfittò di un'amnistia politica concessa da Napoleone III per tornare in Francia. Di nuovo a Parigi, si mise a lavorare ad un libro che doveva essere un sommario delle sue idee sul nazionalismo e presentare l'alternativa federalistica. *Du principe fédératif*, apparso nel 1863, è una delle sue opere piú caotiche, scritta frettolosamente in un periodo in cui cominciava già a mancargli la salute; buona parte del libro era consacrata a diatribe con critici nazionalistici, ma l'intenzione centrale era trasferire la sua idea di anarchia dal livello dei rapporti economici e industriali alla società in generale. Egli vedeva infatti la federazione come una tappa sulla strada verso quell'anarchia definitiva che si sarebbe realizzata — ora lo ammetteva — solo di lí a qualche secolo; alla base di entrambe vedeva "l'ordine pubblico direttamente fondato sulla libertà e coscienza del cittadino." Nella sua concezione, il principio federativo avrebbe dovuto operare partendo dal piú semplice livello della società. L'organizzazione amministrativa doveva cominciare al livello locale, rimanendo il piú vicino possibile al diretto controllo del popolo; gli individui dovevano dare inizio al processo federandosi in comuni e associazioni. Al di sopra di quel

livello primario l'organizzazione federativa sarebbe divenuta meno un organo amministrativo che un organo di coordinazione fra unità locali. Alla nazione si sarebbe cosí sostituita una confederazione geografica di regioni, e l'Europa sarebbe divenuta una confederazione di confederazioni, in cui gli interessi della piú piccola provincia avrebbero avuto lo stesso peso di quelli della piú grande e tutte le questioni sarebbero state risolte mediante reciproci accordi, contratti, arbitrati. Dal punto di vista dell'evoluzione delle idee anarchiche. *Du principe fédératif* è uno fra i libri piú importanti di Proudhon in quanto è il primo che sviluppi a fondo in senso libertario l'idea di organizzazione federale come alternativa pratica al nazionalismo politico.

Il resto della vita di Proudhon fu dominato dalla consapevolezza dello scontento crescente dei lavoratori francesi e dal desiderio di dare espressione a quello scontento. Già nel maggio 1863, in occasione delle elezioni indette dal governo bonapartista, egli diventò il centro attivo di un movimento astensionistico e, se non arrivò all'estremo anarchico di respingere completamente il parlamentarismo e il voto, dichiarò che il suffragio universale non era "nulla" se non era "un corollario del principio federativo."

Non tutti i lavoratori che aderivano ai principi generali federalisti e mutualistici di Proudhon seguirono il suo consiglio di astenersi dall'azione parlamentare. Tre operai mutualisti presentarono senza successo la loro candidatura nel 1863, e il ragionamento di cui la loro iniziativa era il risultato divenne chiaro nel 1864 quando il gruppo che li aveva sostenuti pubblicò il famoso Manifesto dei Sessanta, uno fra i documenti chiave del socialismo francese. Con la sola eccezione di un maestro elementare, tutti i firmatari del documento erano operai; due, Henri Tolain e Charles Limousin, dovevano diventare i leaders della fazione proudhoniana alla Prima Internazionale.

Il Manifesto affermava che, nonostante l'eguaglianza teorica di tutti i francesi proclamata nel 1789, le condizioni esistenti in un mondo capitalistico militano constantemente contro i lavoratori. Tale situazione è perpetuata dal sistema parlamentare esistente, in cui i deputati, invece di parlare in nome di tutti i loro elettori, rappresentano soltanto interessi in cui hanno una parte personale. Per i lavoratori è quindi necessario essere rappresentati da uomini della loro classe che difendano "con moderazione, ma con fermezza, le nostre speranze, i nostri desideri e diritti."

Benché non fosse d'accordo con il Manifesto dei Sessan-

ta, Proudhon ne riconobbe l'importanza; ne discusse lungamente con alcuni dei firmatari e con operai che gli chiedevano la sua opinione. A un gruppo di Rouen dichiarò che bisognava trovare un modo per fare che gli operai fossero rappresentati, ma negò che questo fosse possibile nella società cosí com'era organizzata. I partiti e le istituzioni politiche esistenti erano fatti per servire gli interessi delle classi abbienti, e i lavoratori dovevano prendere atto della situazione; a malincuore Proudhon riconosceva l'inevitabilità dell'aspro conflitto sociale che doveva dominare la vita francese negli anni dopo la sua scomparsa.

> Vi dico, con tutta la forza e la tristezza del mio cuore: separatevi da coloro che si sono distaccati da voi... Con la separazione vincerete: niente rappresentanti, niente candidati.

La salvezza dei lavoratori, in altre parole, è compito dei lavoratori stessi. I discendenti anarchici di Proudhon avrebbero tenuto fermo a quest'idea.

La disamina del Manifesto dei Sessanta diventò il pretesto per l'ultimo libro di Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, al quale egli continuò a lavorare durante l'ultima malattia." A dispetto degli dèi, a dispetto d'ogni cosa," "esclamò, "avrò l'ultima parola!" Considerava il libro cosí importante che ne dettò gli ultimi passaggi, sul letto di morte, a Gustave Chaudey. Aveva ragione, nel senso che, piú di qualsiasi altro suo libro, *De la capacité* influenzò lo sviluppo del movimento operaio in Frahcia e indirettamente, attraverso il sindacalismo, lo sviluppo dell'anarchia in tutta l'Europa e nelle Americhe. Inoltre esso diede l'ultimo tocco alla visione anarchica alla cui formulazione Proudhon aveva dedicato tutta la vita.

In questo libro Proudhon elabora la sua dichiarazione del 1848 che "il proletariato si deve emancipare da solo" celebrando l'avvento dei lavoratori come classe indipendente nel campo della politica. "Possedere capacità politica," dichiara, "significa avere *coscienza* di se stesso come membro della comunità, proclamare l'*idea* che deriva da questa coscienza, e perseguirne la *realizzazione*. Chiunque riunisca queste tre condizioni è politicamente capace." Il Manifesto dei Sessanta, nonostante gli errori che contiene, dimostra che il proletariato francese comincia a soddisfare le tre condizioni. Ha coscienza che la sua vita e le sue necessità ne fanno un gruppo separato, con un suo posto nella società e una sua missione nell'evoluzione sociale. L'*idea* che emerge da questa consapevolezza è quella di mutualità,

che, mirando all'organizzazione della società su una base egualitaria, dà alla classe operaia un carattere progressista. La *realizzazione* avverrà attraverso il federalismo, che assicurerà al popolo un'autentica sovranità in quanto il potere verrà dal basso e avrà il suo fondamento in "gruppi naturali," uniti in corpi con compiti di coordinazione per attuare la volontà generale. La sensibilità del sistema sarà assicurata dall'immediata revocabilità di qualsiasi delega. I "gruppi naturali" saranno una sola cosa con le unità operanti (della società), e cosí lo stato politico scomparirà per essere sostituito da una rete di organi d'amministrazione sociale ed economica: sarà l'anarchia, nel senso positivo della parola.

Proudhon morí nel gennaio 1865, prima che fosse pubblicata questa sorta di testamento; era vissuto abbastanza da poter ricevere, con gioia, la notizia della fondazione della Prima Internazionale, in gran parte per iniziativa dei suoi seguaci. La sua bara fu accompagnata al cimitero di Passy da un grande corteo, in cui veterani del '48 si mescolavano con migliaia di anonimi operai parigini: gli uomini che di lí a pochi anni avrebbero combattuto per la difesa della Comune. Fu il simbolico incontro di due generazioni di rivoluzionari, e sottolineò l'importanza di Proudhon come figura di transizione. La sua vita, le sue idee rappresentano il passaggio dall'idealistico distacco di Godwin all'impegno sociale di Bakunin e dei suoi successori. Mentre lo stesso Proudhon da teorico in un mondo agrario si trasformava in interprete di una società industriale, le esperienze del proletariato nei paesi latini lo rendevano sempre piú ricettivo nei confronti di una dottrina che sembrava offrire una via d'uscita dal deludente *impasse* di una democrazia politica governata dalle classi abbienti. Da questo *rapprochement* fra le idee dei rivoluzionari e i desideri nascenti di un vasto settore della classe operaia l'anarchia doveva finalmente emergere come movimento verso la fine del decennio 1860-70. Proudhon non fondò il movimento anarchico — benché vada considerato, insieme a Godwin, il fondatore dell'anarchia — e probabilmente avrebbe sconfessato molte delle sue manifestazioni successive; ma senza il suo lavoro preparatorio quel movimento non sarebbe potuto nascere sotto la guida del suo piú pittoresco e piú eretico discepolo, Michail Bakunin.

6.

L'impulso distruttivo

Fra tutti gli anarchici, Michail Bakunin fu quello che visse con maggior coerenza il suo personaggio. In Godwin, Stirner, Proudhon vi fu sempre uno stacco fra l'estremismo logico o appassionato del pensiero e la realtà della vita quotidiana. Questi uomini, terribili agli occhi dei contemporanei, una volta usciti dal loro studio si trasformavano nell'ex sacerdote pedante, nel mite insegnante di scuola femminile, nell'ex artigiano orgoglioso della sua bravura di tipografo e padre di famiglia esemplare. Con ciò, non si vuole accusare nessuno di loro di fondamentale incoerenza — sia Godwin sia Proudhon diedero prova di grande coraggio quando si trattò di sfidare l'autorità —, ma i loro impulsi ribelli trovarono sfogo nell'attività letteraria, e nella vita pratica il loro anticonformismo si espresse in eccentricità del tipo piú innocuo.

Invece Bakunin fu eccentrico al piú alto grado: un ribelle che quasi in ogni gesto sembrava impersonare gli aspetti piú violenti dell'anarchia. Fu il primo d'una lunga serie di aristocratici ad abbracciare la causa anarchica, e non perse mai una grazia innata dei modi, che combinò con un'espansiva *bonhomie* russa e con un istintivo disprezzo per tutte le convenzioni borghesi. Di corporatura gigantesca, il suo aspetto faceva colpo sul pubblico prima ancora che egli ne conquistasse le simpatie con la persuasiva eloquenza. Tutti i suoi appetiti, con la sola eccezione di quello sessuale, erano enormi: passava in conversazione nottate intere, era un lettore onnivoro, beveva liquore come se fosse vino, fumò 1.600 sigari in un solo mese di carcere in Sassonia, mangiava con tanta voracità che il comandante di un carcere austriaco, impietosito, gli concesse razioni doppie. Non aveva il senso della proprietà né sentiva il bisogno di sicurezza materiale; per una generazione intera visse di doni e prestiti di amici e ammiratori, donando con la stessa generosità con cui riceveva e letteralmente non dandosi mai pensiero del domani. Era intelligente, colto e nello stesso tempo ingenuo; spontaneo, ge-

neroso e tuttavia astuto; profondamente leale, e tuttavia cosí imprudente che di continuo esponeva gli amici a pericoli inutili. Rivoluzionario e cospiratore, organizzatore e propagandista, con un'inesauribile carica d'entusiasmo, seppe comunicare quell'entusiasmo ad altri uomini, conquistarli ai suoi ideali, trascinarli senza fatica all'azione, sulle barricate o nell'aula delle conferenze.

Tuttavia vi furono momenti in cui quelle sue attività instancabili parvero un prolungamento dei giochi dell'infanzia, e momenti in cui i suoi eccessi nel comportamento e nei discorsi diedero luogo a scene veramente da commedia, che fanno di lui piuttosto una caricatura che un esemplare di anarchico. Come quando marciò per le strade di una città svizzera, travestito in modo assai poco convincente da sacerdote anglicano; o come quando impostava lettere cifrate con il codice per interpretarle chiuso nella stessa busta, o inventava, per lo stupore di conoscenze casuali, enormi eserciti segreti al suo comando. È difficile condannare in blocco come ingiusto l'ironico ritratto dipinto da E. H. Carr nell'unica biografia inglese di Bakunin.

Tuttavia, egli rimane una figura troppo solida per poter essere liquidato sbrigativamente come un semplice eccentrico. Se era un pazzo, era uno dei pazzi di Blake, che persistendo nella follia attingono la saggezza, e v'era in lui tanta grandezza — e tanta aderenza al suo tempo — da farne uno dei personaggi di maggior peso cosí nella generale tradizione rivoluzionaria come nella storia particolare dell'anarchia. Tale divenne per i suoi insuccessi non meno che per i trionfi; e gli insuccessi furono molti.

Fallí, per cominciare, nel campo in cui quasi tutti i grandi anarchici hanno avuto successo: come scrittore. Aveva continuamente la penna in mano, ma non lasciò nessun libro completo, espressione delle sue idee da tramandare alla posterità. Non aveva — come ammise una volta parlando con Herzen — nessun senso dell'architettura letteraria; e aveva anche poca costanza, sicché tutto ciò che scriveva ben presto perdeva significato e veniva abbandonato. Le sue cose migliori sono scritti di breve respiro, composti per speciali occasioni; e hanno tutte le debolezze della letteratura d'attualità. Né le idee che si possono ricavavare dai suoi scritti sono molto originali, tranne là dove parla del modo di organizzare le rivoluzioni; con questa sola eccezione, v'è ben poco che non derivi da Hegel o Marx, Comte o Proudhon.

I suoi ammiratori, costretti ad ammettere la povertà

dei suoi meriti come letterato o teorico, ribattono in genere che Bakunin va visto soprattutto come un uomo d'azione e che qui sta la sua importanza. Ma anche le sue azioni, con tutte le loro qualità drammatiche e spettacolari, spesso appaiono singolarmente inefficaci. Bakunin partecipò a piú complotti inutili, a piú imprese condannate in partenza da quasi tutti gli altri rivoluzionari di un'epoca pur tanto portata verso simili avventure. Arrivò troppo tardi per la fase attiva dell'unica rivoluzione riuscita della sua vita, quella del febbraio 1848 a Parigi, e le cinque altre insurrezioni, sparse su tutta la carta d'Europa, in cui giocò una parte importante furono o eroici disastri o comici fiaschi. Le società segrete che amava inventare o nacquero morte o morirono nell'infanzia, di dissensi interni. E alla fine di tutto egli morí solo, fuori dalla lotta cui aveva consacrato l'esistenza, abbandonato dai suoi seguaci anarchici.

Ma le debolezze di Bakunin erano compensate dalle virtú della dedizione e dell'intuizione; furono queste a consentirgli di raggiungere importanti risultati. Capí, ancora piú chiaramente dello stesso Proudhon, che nel 1860-70 era giunto il momento di usare le idee anarchiche come mezzo per dare espressione attiva allo scontento di operai e contadini nei paesi latini. L'aver capito questo lo portò nella Prima Internazionale, dove si rese conto chiaramente delle implicazioni autoritarie del socialismo marxista. Appunto nel conflitto tra Bakunin e Marx in seno all'Internazionale divennero chiare per la prima volta le differenze inconciliabili fra la concezione libertaria e quella autoritaria del socialismo, e in questa lotta la fazione capeggiata da Bakunin diventò gradualmente il nucleo del movimento anarchico storico. Gli anni in cui fece parte dell'Internazionale sono quelli cui Bakunin deve il suo durevole significato; senza di essi sarebbe stato solo il piú pittoresco fra i molti eccentrici rivoluzionari esiliati in Svizzera e in Inghilterra nei decenni di mezzo del diciannovesimo secolo.

Come tanti altri anarchici, Bakunin era per nascita ed educazione un uomo di campagna. Nacque nel 1814 nella tenuta di Premuchino, nella provincia russa di Tver. Il padre, Aleksandr Bakunin, era un cauto liberale di scuola settecentesca, uomo dotto e poeta dilettante; era stato a Parigi durante la Rivoluzione francese, aveva conseguito la laurea in filosofia a Padova. Sua moglie, Varvara, apparteneva all'influente famiglia Muraviëv; tre suoi cugini, che Michail conobbe da ragazzo, avevano partecipato alla prima fra le rivoluzioni russe; l'insurrezione dei decabristi nel

1825. La famiglia era numerosa; i dieci figli formavano un gruppo affiatato e legato da profondo affetto, e negli anni dell'esilio Bakunin pensò alla sua infanzia felice con quella romantica nostalgia che troviamo tanto spesso nelle memorie degli aristocratici russi nati al principio del diciannovesimo secolo.

A Premuchino la vita era d'una semplicità quasi spartana; ma siccome Aleksandr Bakunin era un discepolo di Rousseau l'educazione dei suoi figli fu molto accurata, e in quegli anni Michail imparò le lingue — francese, tedesco, inglese, italiano — che dovevano riuscirgli tanto utili nella sua futura carriera di rivoluzionario internazionale. A quel tempo era quasi obbligatorio per un gentiluomo russo passare almeno parte della vita nell'esercito o nella burocrazia, e Michail, il primogenito fu mandato alla Scuola d'Artiglieria a Pietroburgo. Era uno studente presso una remota guarnigione nella campagna lituana. La noia, l'intolleranza per la disciplina e l'improvviso amore per i libri gli resero insopportabile la vita militare: l'anno seguente andò a casa, si finse ammalato e riuscí a riconquistare la libertà. Due mesi dopo era a Mosca, dove conobbe Nikolaj Stankevič, il primo degli uomini che lo avrebbero avviato sulla strada della rivoluzione.

Era il periodo in cui i giovani intellettuali russi cominciavano a diventare sensibili alle influenze europee occidentali che filtravano nel paese attraverso le barriere della censura. Il romanticismo letterario, la metafisica tedesca, il pensiero sociale francese trovavano proseliti nei circoli letterari di Mosca e Pietroburgo. Attorno a Stankevič si raccoglievano i discepoli di Hegel; attorno a Herzen coloro che erano affascinati dalle dottrine socialistiche di Fourier, Saint-Simon e Proudhon. Bakunin entrò a far parte del gruppo di Stankevič, e quando questi lasciò la Russia egli divenne, grazie alla sola forza della sua personalità, il leader degli hegeliani moscoviti. In Russia il suo hegelismo rimase ortodosso e autoritario, e, nonostante le ricorrenti ribellioni contro l'autorità familiare, egli mantenne una sorprendente lealtà nei confronti del regime zarista. Era già amico di Herzen, ma nulla dimostra che in questo periodo fosse influenzato dalle idee socialiste del futuro direttore de *La campana.*

Questa indifferenza alle idee radicali negli anni moscoviti dà al mutare d'atteggiamento di Bakunin dopo la partenza dalla Russia nel 1840 la qualità drammatica di una conversione emozionale. Preso da un intenso malessere ro-

mantico, da quel senso di claustrofobia spirituale che afflisse tanti russi del suo tempo, nel 1839 egli si sentí arrivato all'estremo della sopportazione, sentí che la sua stessa esistenza di essere pensante dipendeva dalla possibilità di attingere alle fonti di conoscenza da cui era tagliato fuori chi viveva nella società zarista. "Non posso rimanere un minuto di piú," gridò esasperato alle sorelle, e nella sua fantasia Berlino divenne una Mecca filosofica. Nella prima di molte lettere dello stesso genere, chiese a Herzen un grosso prestito per poter fuggire. "Da questo viaggio mi aspetto una rinascita e un battesimo spirituale," gli scrisse. "Sento in me tante profonde e grandi possibilità, e finora ho fatto cosí poco." Herzen gli prestò la somma richiesta e accompagnò il fuggiasco alla banchina sulla Neva, di dove iniziò la fuga.

Per quasi due anni, in Germania, Bakunin rimase lo studente entusiasta alla ricerca di sapere, ed esplorò i circoli intellettuali e la società bohémienne di Berlino. Il suo amico piú intimo fu in quel periodo Turgenev, che avrebbe poi fatto di lui il modello di Rudin, eroe del suo primo romanzo. Bakunin aveva ancora ambizioni accademiche e si vedeva come un futuro professore di filosofia all'università di Mosca.

Ma il cambiamento preannunciante la sua attesa rinascita stava già avvenendo in lui. Passava, inquieto, da un filosofo all'altro. Pensava con crescente ripugnanza alla prospettiva di lasciare l'atmosfera di libertà intellettuale dell'Europa per tornare ad affrontare il soffocante oscurantismo russo. Cominciò a trovare noiosa anche Berlino, e verso la fine del 1841 fece una gita a Dresda che divenne, inaspettatamente, una svolta fondamentale nella sua vita: a Dresda infatti conobbe l'uomo che iniziò la sua conversione.

Arnold Ruge era già comparso, come piuttosto pomposo attore di secondo piano, nella vita di Proudhon e di Stirner. Era uno fra i piú influenti Giovani Hegeliani, che avevano volto le dottrine di Hegel contro il Maestro sostenendo che il metodo dialettico poteva essere usato per dimostrare che tutto è in perpetuo flusso e che quindi la rivoluzione è piú reale della reazione. Bakunin si immerse subito nella lettura di questi filosofi eterodossi, e completò la propria conversione all'ideale della rivoluzione sociale leggendo *Socialismo e comunismo nella Francia contemporanea* di Lorenz von Stein (1841). Le dottrine di Fourier e Proudhon, che Bakunin aveva ignorate quando Herzen ne diffondeva la conoscenza a Mosca, ora parvero aprirgli

— come avrebbe ricordato anni dopo — "un nuovo mondo nel quale mi tuffai con tutto l'ardore di una sete delirante."

Celebrò la propria conversione pubblicando nei *Deutsche Jahrbücher* di Ruge, con il *nom de plume* di Jules Elysard, il suo primo saggio, uno dei suoi piú importanti: *La reazione in Germania*. È, per la maggior parte, un tipico tentativo di Giovane Hegeliano di presentare la dottrina di Hegel come una dottrina fondamentale rivoluzionaria; ma vi è qualcosa di veramente bakuniano nel tono apocalittico e nell'insistenza sulla distruzione come necessario preludio alla creazione. Al presente la rivoluzione è negativa, afferma Bakunin; ma quando trionferà diventerà automaticamente positiva. Nel suo tono entra una nota di esaltazione religiosa quando descrive questa vagheggiata conclusione del processo rivoluzionario: "Vi sarà una trasformazione qualitativa, un nuovo vivere, una rivelazione creatrice di vita, un nuovo cielo e una nuova terra, un mondo giovane e possente in cui le nostre presenti dissonanze si risolveranno in un tutto armonioso." Il saggio termina con la perorazione che è diventata la piú comune fra le citazioni da Bakunin:

> Confidiamo nell'eterno spirito che distrugge e annichila solo perché è la fonte imperscrutabile ed eternamente creatrice di tutta la vita. L'impulso alla distruzione è anche un impulso creativo.

Bakunin non si può dire ancora un anarchico, perché gli manca una compiuta visione sociale che giustifichi la sua istintiva ribellione contro tutto ciò che è "costituito" e sembra permanente. Ma nella *Reazione in Germania* fa la sua prima dichiarazione di perpetua rivolta, e dà all'elemento distruttivo nel processo rivoluzionario un rilievo che esso conserverà attraverso il mutare dei suoi punti di vista, fino a divenire uno degli elementi chiave della sua versione dell'anarchia.

Fu quello un periodo in cui Bakunin subí successivamente varie influenze. Un anno dopo, a Zurigo, conobbe il comunista tedesco Wilhelm Weitling. Weitling, come Proudhon, era un artigiano autodidatta, un sarto che era stato coinvolto in una delle insurrezioni parigine di Blanqui fra il 1830 e il '40, e adesso stava formando società segrete fra i lavoratori svizzeri disposti a prestargli orecchio; preconizzava una rivoluzione che, condotta con spietata violenza, avrebbe paradossalmente portato a un idillico mondo utopistico. Weitling era il primo rivoluzionario militante di

cui Bakunin facesse la conoscenza, e fu il suo esempio a trasformare il giovane russo da ribelle teorico in ribelle pratico. Inoltre Weitling aveva, per il problema sociale, una risposta in apparenza cosí semplice che rimase nella mente di Bakunin come un seme potente. "La società perfetta non ha nessun governo, solo un'amministrazione, non ha leggi, solo obblighi, non punizioni, ma mezzi di correzione." Weitling era a suo modo un anarchico primitivo, che mescolava in modo incoerente il proudhonismo con un gusto per l'organizzazione di gruppi clandestini che gli veniva da Blanqui: una combinazione che Bakunin avrebbe fatto propria, su ben altra scala.

Pare che Bakunin fosse coinvolto in qualche misura nelle attività segrete di Weitling, e questa iniziazione al rivoluzionarismo pratico diventò anche un'iniziazione all'esilio. Quando Weitling fu arrestato ed espulso dalla Svizzera, nelle sue carte si trovò il nome di Bakunin, che fu anche menzionato pubblicamente in un rapporto sulle attività comuniste pubblicato dalle autorità del cantone di Zurigo. L'ambasciata russa notificò la cosa a Pietroburgo, e Bakunin fu chiamato in patria per giustificare la sua condotta; si rifiutò di farlo, e venne condannato *in absentia* all'esilio per un periodo indefinito e ai lavori forzati in Siberia.

La sua strada lo condusse quasi inevitabilmente a Parigi, che era ancora, nonostante il regime orleanista, la *Caput mundi* dei rivoluzionari idealisti. Qui conobbe molti famosi ribelli: Marx e Lelewel, George Sand e Pierre Leroux, Cabet e Lamennais e il piú importante e congeniale, Proudhon. Con Proudhon, diverso dagli altri socialisti francesi nella schiettezza contadina e nell'apertura mentale, Bakunin passò in conversazione notti intere, discutendo i punti piú oscuri di Hegel e bevendo innumerevoli bicchieri di tè; e in queste discussioni che duravano fino all'alba il suo rivoluzionarismo ancora amorfo cominciò a ricevere una forma piú precisa. "Proudhon è il maestro di noi tutti," doveva dichiarare molto tempo dopo, quando il manto di leader degli anarchici era ormai caduto sulle sue spalle; e benché non fosse d'accordo con Proudhon su questioni d'importanza vitale riguardanti l'azione rivoluzionaria, benché respingesse sia la sua difesa del possesso individuale sia la sua idea del credito gratuito, non cessò mai di considerarlo un rivoluzionario autentico e il migliore tra tutti i filosofi socialisti.

Ma negli anni immediatamente successivi le attività di

Bakunin non furono dominate dalla dottrina proudhoniana e neppure dal socialismo in generale, bensí piuttosto dalla preoccupazione per la sorte dei suoi fratelli slavi, ancora soggetti ai regimi autocratici imperanti in Russia, in Austria, in Turchia. La sua attenzione si volse dapprincipio ai polacchi, che per i democratici della metà del diciannovesimo secolo erano il simbolo stesso della nazionalità oppressa; e questo nonostante il fatto che l'adesione dei nazionalisti polacchi ai principi democratici era a dir poco sospetta. Nel 1846 vi furono piccole insurrezioni nelle regioni polacche occupate dalla Prussia e dall'Austria; la repressione provocò un'ondata di simpatia per i polacchi che portò Bakunin sulla sua cresta. Nel novembre 1847, a Parigi, egli fece il suo primo discorso pubblico a un banchetto cui partecipavano 1500 profughi polacchi. Scelse a suo tema l'alleanza della Polonia e della "vera" Russia, ben distinta dalla "Russia ufficiale," e per la prima volta enunciò quello che doveva essere il tema chiave del periodo di mezzo della sua esistenza: l'unione dei popoli slavi nella rivolta e la conseguente rigenerazione dell'Europa.

La riconciliazione della Russia e della Polonia è una grande causa [dichiarò]. Significa la liberazione di sessanta milioni di anime, la liberazione di tutti i popoli slavi che gemono sotto un giogo straniero. Significa in una parola la disfatta, l'irrimediabile disfatta del dispotismo in Europa.

Pochi giorni dopo, in seguito ai reclami dell'ambasciatore russo, Bakunin fu deportato in Belgio; ma di lí a poco piú di due mesi tornò, mentre Luigi Filippo fuggiva nella direzione opposta, cacciato di trono dalla rivoluzione di febbraio. Bakunin varcò la frontiera a piedi e raggiunse Parigi con la rapidità consentitagli dal pessimo funzionamento delle ferrovie. Andò a stare con gli operai della Guardia Nazionale che occupavano le caserme di rue Tournon, e passò i suoi giorni e buona parte delle notti nella febbre dell'eccitazione e dell'attività.

Respiravo attraverso tutti i miei sensi, attraverso tutti i miei pori l'ebbrezza dell'atmosfera rivoluzionaria [avrebbe ricordato piú tardi, nella forzata tranquillità di una cella di prigione]. Fu una vacanza senza principio e senza fine. Vedevo tutti e non vedevo nessuno, perché ogni individuo si perdeva nella stessa folla innumerevole e vagabonda. Parlavo con tutti coloro che incontravo, senza ricordare né le mie parole né quelle altrui, perché la mia attenzione era continuamente assorbita da nuovi fatti e oggetti e da notizie inattese.

Ma l'esaltazione di Bakunin era del tipo che vuole sfogarsi in azione, e azione non ce n'era; a Parigi la marea rivoluzionaria stava già calando. In tutta l'Europa, però, la speranza era nell'aria. La rivoluzione aveva abbattuto un trono, minacciava gli altri; solo il regime imperiale russo non sembrava minacciato da nulla, ed era naturale che Bakunin pensasse di portare il fuoco sacro nel suo paese. Il punto debole della Russia era la Polonia, e qui appunto Bakunin pensò di iniziare le sue attività. Prese 2.000 franchi a prestito dal governo provvisorio francese, e partí per quella che doveva essere una sensazionale odissea.

Sua prima meta fu il granducato di Posen, nel settore della Polonia sotto il dominio prussiano. La polizia lo intercettò a Berlino e suggerí che avrebbe potuto combinare qualcosa di meglio a Breslavia, dove i profughi polacchi si andavano riunendo nella speranza di provocare insurrezioni della Polonia austriaca e russa. Ma Breslavia fu una delusione. I polacchi erano disorganizzati e divisi, e l'unico sentimento che pareva unirli era la diffidenza nei confronti di Bakunin, sul quale gli agenti zaristi stavano diffondendo la voce ch'era una delle loro spie. A questo punto giunse a Bakunin la notizia che il Comitato Nazionale ceco stava indicendo un Congresso Slavo; partí quindi per Praga, mentre rinasceva in lui la speranza di un'unione rivoluzionaria dei popoli slavi oppressi. Gli intrighi dell'assemblea non tardarono a disilluderlo. Gli slavi meridionali guardavano alla Russia zarista come alla loro salvatrice dai turchi; molti cechi e croati carezzavano la speranza di rifare dei tedeschi la razza dominatrice dell'impero degli Asburgo. Solo un esiguo numero di delegati dimostrò qualche simpatia per il rivoluzionarismo panslavistico di Bakunin, e imitando Weitling egli cercò di riunirli in una società segreta.

Se trovò pochi amici al congresso, Bakunin ne trovò invece molti nell'insurrezione scoppiata l'ultimo giorno di seduta, quando alcuni studenti e operai di Praga rizzarono barricate in nome della libertà ceca. La leggenda — senza dubbio apocrifa — vuole che fosse Bakunin a dare l'avvio alla rivolta, sparando su soldati austriaci dalle finestre dell'albergo Stella Azzurra; ma è certo che si sentí nel suo elemento quando cominciarono i combattimenti ed egli si ritrovò a dare consigli militari agli insorti e a combattere sulle barricate. I ribelli resistettero cinque giorni; alla fine Bakunin sgusciò attraverso le file austriache e raggiunse il ducato di Anhalt, un'isola di liberalismo in una Germa-

nia che, dopo i primi entusiasmi del 1848, stava subendo una rapida involuzione reazionaria.

In Anhalt Bakunin scrisse l'*Appello agli Slavi*, il piú importante documento del periodo nazionalistico, in cui chiedeva la distruzione dell'impero austriaco ed esortava alla creazione d'una grande federazione di tutti gli slavi. Profetizzava al popolo russo un ruolo messianico, e vedeva il suo paese come la chiave alla distruzione su scala mondiale dell'oppressione. Per noi oggi v'è un'ironia amara nella sua profezia, avveratasi a metà, che "la stella della rivoluzione si leverà alta e libera al di sopra di Mosca, da un mare di sangue e di fuoco, e diventerà la stella polare che guiderà alla liberazione del genere umano."

Per Bakunin le rivoluzioni nazionaliste avevano già implicazioni internazionalistiche, ed egli fece un altro passo sulla strada verso l'anarchia dichiarando che movimenti del genere potevano avere successo solo se includevano una rivoluzione sociale. Nel passaggio piú significativo dell'*Appello* riconosciamo l'influenza di Proudhon, ma è un proudhonismo impregnato di quella mistica della distruzione che è caratteristica di Bakunin.

> Due grandi problemi sono stati posti fin dai primi giorni della primavera [1848]: il problema sociale e quello dell'indipendenza di tutte le nazioni, il problema dell'emancipazione dei popoli insieme all'interno e all'esterno. Non pochi individui, non un partito, ma il mirabile istinto delle masse ha sollevato questi due problemi al di sopra di tutti gli altri, chiedendone la rapida soluzione. Tutto il mondo ha capito che la libertà è solo una menzogna quando la grande maggioranza della popolazione è condannata a un'esistenza di miseria e, priva d'istruzione, d'agi e di pane, è destinata a far da serva ai potenti e ai ricchi. Cosí la rivoluzione sociale si è presentata come una conseguenza naturale e necessaria della rivoluzione politica. Nello stesso tempo si è capito che, finché esisterà in Europa una sola nazione perseguitata, in nessun luogo sarà possibile il trionfo completo e decisivo della democrazia... Dobbiamo innanzitutto purificare la nostra atmosfera e trasformare completamente l'ambiente in cui viviamo, perché essi corrompono i nostri istinti e la nostra volontà, esercitano una costrizione sul nostro cuore, sulla nostra intelligenza. La questione sociale appare dunque, in primo luogo, come il rovesciamento della società esistente.

Idee come quelle del primato della rivoluzione sociale, dell'indivisibilità della libertà (che implica il rifiuto dell'individualismo di Stirner), della necessità di distruggere l'ordine sociale esistente per ricominciare tutto da capo dovevano entrare nella dottrina anarchica formulata da Bakunin nel decennio 1860-70, insieme a certi elementi dell'*Ap-*

pello agli slavi, come l'idea della funzione rivoluzionaria della classe contadina e il rifiuto della democrazia parlamentare. Ma nel 1848 Bakunin non aveva ancora elaborato le sue piú tarde concezioni dell'organizzazione libertaria: il rifiuto dello stato borghese non era incompatibile, in quest'epoca, con l'idea di una dittatura rivoluzionaria, carezzata per tutto il periodo panslavistico. Come doveva confessare piú tardi, nel 1848 egli pensava a un'organizzazione segreta di cospiratori che avrebbe continuato ad esistere dopo la rivoluzione e avrebbe costituito "la gerarchia rivoluzionaria"; e nel 1860 parlava ancora a Herzen di una "ferrea dittatura mirante all'emancipazione degli slavi."

Ma non per la liberazione degli slavi Bakunin affrontò la piú epica odissea degli anni della prima virilità, bensí, paradossalmente, per la difesa dei tedeschi, che considerava dei reazionari. Nel marzo 1849 la popolazione di Dresda insorse in appoggio della costituzione di Francoforte per una Germania democratica confederata, respinta dal re di Sassonia. Bakunin era per caso in città, impegnato nel tentativo di fomentare lo scontento in Boemia. Non aveva nessuna simpatia per le aspirazioni borghesi democratiche degli insorti sassoni: non erano slavi né socialrivoluzionari. Ma i loro nemici, i re di Sassonia e di Prussia, erano anche nemici suoi, e quando Richard Wagner lo convinse a visitare il quartier generale dei ribelli, Bakunin non seppe resistere alla tentazione di prendere parte alla lotta, semplicemente perché era una lotta. Combatté e organizzò con disinteressato entusiasmo, e fu fatto prigioniero dopo la disfatta della rivoluzione mentre con pochi altri sopravvissuti si ritirava verso Chemnitz, dove sperava di continuare la rivolta.

Ebbe cosí inizio un lungo, terribile pellegrinaggio. I sassoni lo tennero in prigione per un anno e lo condannarono a morte; poi, dopo una tardiva commutazione della pena, lo consegnarono agli austriaci, che lo tennero in carcere altri undici mesi, incatenato per la maggior parte del tempo al muro di una segreta nella fortezza di Olmütz. Altra condanna a morte, altra commutazione della pena, e infine gli austriaci lo consegnarono ai russi. In Russia non vi fu neppure un'apparenza di processo; Bakunin era già stato condannato anni addietro, e scomparve senza formalità nella fortezza di S. Pietro e Paolo.

Rimase in prigione sei anni. Lo scorbuto gli fece cadere i denti; diventò gonfio e trasandato. I suoi unici contatti

con il mondo esterno avevano luogo nelle rare occasioni in cui membri della sua famiglia ottenevano il permesso di fargli visita; la solitudine e l'inazione erano una sofferenza per quest'uomo attivo, amante della compagnia, ma non spezzarono la sua volontà né logorarono il suo spirito.

La prigione è stata un bene per me [scrisse in un biglietto che riuscí a consegnare in segreto alla sorella Tatiana]. Mi ha dato tempo per pensare e l'abitudine della riflessione; ha, per cosí dire, consolidato il mio spirito. Ma non ha cambiato in nulla i miei sentimenti d'un tempo; al contrario, li ha fatti piú ardenti, piú assoluti che mai, e di qui innanzi tutto ciò che rimane della mia vita si potrà riassumere in una sola parola: libertà.

Il sentimento che pervade questa lettera segreta dobbiamo tener presente nel giudicare l'unica cosa che a Bakunin fu concesso di scrivere durante la prigionia: la famosa *Confessione*, che gli fu richiesta dallo zar e che dopo la rivoluzione russa fu trovata negli archivi della polizia politica. Una confessione di Bakunin allo zar, in cui il primo chiedeva umilmente perdono per i suoi peccati contro l'autocrazia! Fece la delizia dei nemici di Bakunin e gettò gli ammiratori nella costernazione.

Ma un breve esame delle circostanze e della *Confessione* stessa giustifica largamente Bakunin. Va ricordato che, diversamente dai rivoluzionari di generazioni successive, che compirono atti di resistenza eroica nelle prigioni e nelle fortezze russe, Bakunin non pensava di appartenere a un movimento che aveva il dovere di non tradire. Per quel che ne sapeva, era solo, l'unico rivoluzionario esistente in Russia, e per di piú ignoto a tutti tranne ai suoi carcerieri e ai loro padroni. Quanto alla *Confessione*, non è certo il documento abbietto che senza dubbio lo zar si aspettava e che forse lo stesso Bakunin intendeva scrivere per ottenere, giocando d'astuzia l'autorità, il desiderato trasferimento in Siberia. In gran parte è una vivace descrizione delle sue attività, impressioni e progetti negli anni rivoluzionari 1848 e 1849. Di queste cose chiede di essere perdonato, ma contraddice queste sue richieste di perdono nei passaggi in cui afferma che in Russia l'oppressione è piú forte che in qualsiasi altro paese europeo e in cui si rifiuta di fare i nomi dei suoi complici nell'attività rivoluzionaria. Nicola lesse la *Confessione* con grande interesse e la mandò allo zarevič osservando che meritava di essere letta come "molto curiosa e istruttiva." Ma capí, piú chiaramente di quanti hanno troppo severamente condannato

Bakunin, che il peccatore non era pentito. Decise infatti di lasciarlo a marcire nella sua cella, e solo nel 1857 e con grandi sforzi gli altolocati parenti di Bakunin ottennero da Alessandro II che gli venisse offerta l'alternativa dell'esilio.

I quattro anni in Siberia furono quasi felici al confronto con quelli passati in prigione. Bakunin fu accettato senza fatica nella società di Tomsk e Irkutsk, dove gli esiliati politici formavano una sorta di aristocrazia intellettuale. Sposò una graziosa e sventata ragazza polacca; tentò di persuadere il governatore Muraviëv-Amurski, suo cugino, a diventare dittatore di una Russia rivoluzionaria; e neppure per un momento dimenticò le sue intenzioni di fuga. Per metterle in atto si impiegò come agente di un mercante; in questa qualità gli fu consentito di muoversi abbastanza liberamente, e nel 1861, quando scoprí che il governatore succeduto a Muraviëv era un altro suo parente, egli ottenne il permesso di compiere un viaggio lungo l'Amur. Grazie a una serie di fortunate coincidenze e di abili stratagemmi riuscí ad imbarcarsi su una nave americana al largo di Nikolajevsk: era libero. Via Giappone, San Francisco, New York, tornò a Londra e fece irruzione nella casa di Herzen a Paddington, pieno d'entusiasmo per la causa rivoluzionaria. Il suo corpo era spaventosamente invecchiato, ma la prigione e l'esilio avevano conservato il suo spirito come i ghiacci della Siberia conservano la carne dei mammut: era vissuto in uno stato mentale di eccitazione sospesa, al riparo dalle delusioni che gli uomini rimasti liberi avevano subito negli anni della sua prigionia.

> La reazione europea [doveva dire Herzen] non esisteva per Bakunin, né esistevano per lui gli anni amari dal 1848 al 1858: ne aveva solo una breve, remota, vaga conoscenza... Gli eventi del 1848, invece, erano ancora intorno a lui, vicini al suo cuore... ne aveva ancora il suono negli orecchi, l'immagine davanti agli occhi.

Le sue stesse teorie non avevano subíto nessun mutamento in quei dodici anni di ritiro, il suo fervore per la liberazione dei polacchi, per la federazione di tutti gli slavi, per la rivoluzione sociale che doveva essere la condizione e il coronamento di èntrambe era ancora lo stesso del giorno del suo arresto. Sulle prime parve che il suo posto dovesse essere accanto a Herzen, a dirigere la propaganda per una Russia liberale che veniva svolta attraverso *La campana*. Ma differenze di personalità e d'opinione non tardarono a dividerli. Herzen era, a suo modo, vicino al-

l'anarchia cui Bakunin si stava allora avvicinando; detestava lo stato, disprezzava le democrazie occidentali, vedeva nel contadino russo lo strumento della salvezza d'Europa. Ma non credeva con lo stesso fervore di Bakunin nella violenza e nella distruzione, ed era di temperamento troppo pessimista per sperare in qualcosa di piú rivoluzionario, in Russia, d'un governo costituzionale. Diffidava inoltre dei polacchi e della loro particolare varietà di nazionalismo espansivo. Di conseguenza la loro difficile collaborazione durò pochi mesi, poi Bakunin si ritirò per dedicarsi ai suoi grandiosi progetti.

"Mi occupo soltanto della causa polacca, russa e panslava," scrisse a uno dei suoi corrispondenti. Si rendeva conto che adesso, diversamente che nel 1840-50, c'erano rivoluzionari anche in Russia. I piú attivi fra loro avevano formato società segrete come la *Zemlja i Volja* (Terra e Libertà), ed egli stabilí con i loro rappresentanti contatti peraltro non molto stretti. Ma i suoi sforzi di riunire tutti gli elementi di ribellione slava in un solo movimento panslavo non ebbero successo, e furono interrotti dall'insurrezione polacca del 1863.

Vecchio eroe delle barricate, Bakunin sentí di non poter rimanere assente dalla scena dell'azione; senza dubbio aveva anche in mente l'impresa di Garibaldi in Sicilia quando decise di unirsi a una spedizione di duecento polacchi che avevano noleggiato una nave inglese per farsi trasportare da Stoccolma in Lituania, dove speravano di sollevare la popolazione e di formare un contingente di ribelli con cui attaccare l'esercito russo sul fianco. Era un progetto in ogni caso donchisciottesco; date le personalità e le inverosimili indiscrezioni di Bakunin e dei suoi compagni, l'impresa si risolse in un ridicolo fiasco, che ebbe fine quando il capitano inglese, temendo gli incrociatori russi, tornò a sbarcare in Svezia la spedizione. Fu la fine per le illusioni di Bakunin sui nazionalisti polacchi; il suo entusiasmo per la causa panslava impallidí rapidamente, e alla fine del 1863 egli lasciò Londra per l'Italia e per l'ultima fase della sua carriera.

L'Italia fu per lui una seconda patria. Gli piacevano il temperamento degli italiani, la loro indolenza, la loro vivacità; e si trovò in un paese dove fiorivano, come nel terreno piú congeniale, il regionalismo e il gusto della cospirazione. Le acque in cui si preparava a pescare erano intorbidate da un crescente scontento, che riguardava non solo la monarchia dei Savoia ma anche il movimento re-

pubblicano nazionalista accentrato intorno a Mazzini. A quello scontento davano voce gli intellettuali; ma esso si rifletteva anche nel risentimento inespresso dei poveri, la cui sorte non era migliorata in conseguenza della liberazione politica. Era venuto il momento in cui un appello alla rivoluzione sociale avrebbe potuto trovare vasta risposta in quasi tutte le classi della società italiana: per tutti gli anni rimanenti del decennio 1860-70 Bakunin avrebbe cercato di sfruttare queste possibilità, trovando in Italia le prime organizzazioni da cui doveva svilupparsi il movimento anarchico.

Scelse a sua prima residenza Firenze, dove lettere di raccomandazione di Garibaldi gli ottennero l'accesso a circoli repubblicani. La sua casa non tardò a diventare un centro di raccolta per rivoluzionari di tutti i paesi; con alcuni di loro egli fondò la sua prima Fratellanza segreta, una organizzazione rimasta storicamente nebulosa. Pare che Bakunin la concepisse come un ordine di militanti disciplinati, dediti al compito di propagandare la rivoluzione sociale; un professore italiano, Angelo De Gubernatis, che ne fece parte per breve tempo, stimò in una trentina il numero dei membri. A quanto si sa, Bakunin pensava già allora a creare un movimento internazionale: il grande geografo francese Élisée Reclus, che assistette a una delle riunioni fiorentine, affermò infatti piú tardi che già nell'autunno 1864 lui e Bakunin progettavano una Fratellanza internazionale.

Quale fosse la sorte di quella fiorentina non si sa con certezza, nonostante le affermazioni del De Gubernatis che essa fu sciolta prima della partenza di Bakunin per Napoli, al principio dell'estate 1865. Nel sud Bakunin trovò un ambiente piú ricettivo, e molti degli italiani conosciuti in quest'epoca — Giuseppe Fanelli, Saverio Friscia e Alberto Tucci — sarebbero diventati devoti propagandisti delle sue idee. Qui fu fondata la sua Fratellanza Internazionale, che nel 1866 aveva reclutato un seguito e raggiunto una certa complessità d'organizzazione, almeno sulla carta. I documenti che ne rimangono, in particolare il *Catechismo del rivoluzionario* scritto da Bakunin per i membri della società, dimostra che egli e i suoi seguaci stavano facendo gli ultimi passi verso l'anarchia. La Fratellanza era avversa all'autorità, allo stato, alla religione, favorevole al federalismo e all'autonomia comunale; accettava il socialismo per la ragione che il lavoro "dev'essere l'unica base del diritto umano e dell'organizzazione economica dello

stato"; affermava che la rivoluzione sociale non poteva affidarsi a mezzi pacifici.

Per quanto riguarda però l'organizzazione, la Fratellanza Internazionale progettava una struttura gerarchica e diede un rilievo decisamente non libertario alla disciplina interna. Al sommo della gerarchia doveva stare la famiglia internazionale, un'aristocrazia di militanti con un glorioso passato, provenienti da tutti i paesi, che avrebbero formulato i piani per la rivoluzione. La base sarebbe stata formata da Famiglie Nazionali, i cui membri avrebbero prestato incondizionata obbedienza alle giunte nazionali.

Per valutare l'effettiva portata della Fratellanza bisogna tener conto dell'ottimismo e della tendenza alla mistificazione caratteristici di Bakunin e confrontare le sue affermazioni con l'evidenza storica. Nel luglio 1866 egli scriveva a Herzen:

> Abbiamo seguaci in Svezia, Norvegia, Danimarca, Inghilterra, Belgio, Francia, Spagna e Italia. Abbiamo anche amici polacchi, e contiamo in mezzo a noi alcuni russi. La maggioranza dei membri delle organizzazioni mazziniane nell'Italia meridionale, della Falange Sacra, è passata a noi. Nell'Italia meridionale, in particolare, le classi povere vengono a noi *en masse*, e quel che ci manca non è tanto la materia prima quanto gli uomini colti, intelligenti e onesti capaci di darle forma.

Ma pare che le affermazioni di Bakunin fossero del tutto infondate. Non esistono altre testimonianze di diserzioni in massa dalle file dei mazziniani, e le uniche sezioni attive della Fratellanza Internazionale che sia stato possibile identificare sono due piccoli gruppi siciliani e il Comitato Centrale formato da Bakunin e dai suoi amici a Napoli. Per quanto riguarda i seguaci non italiani, a parte i profughi russi e polacchi residenti a Napoli, Élisée Reclus è l'unico che possa essere identificato con qualche certezza nel 1866, benché nel 1867 fossero reclutati Emil Vogt e César de Paepe.

Vedremo piú tardi come dai modestissimi inizi della Fratellanza Internazionale si evolvesse il vigoroso movimento anarchico italiano del 1870-80. Qui ci interessa solo la carriera di Bakunin, e da questo punto di vista la Fratellanza Internazionale è importante in quanto lo sollecitò, attraverso la stesura di documenti come il *Catechismo del rivoluzionario*, a chiarire le sue idee e a percorrere le ultime tappe della strada che doveva portarlo all'anarchia; inoltre gli fruttò una certa esperienza pratica come crea-

tore di un'organizzazione e lo mise in contatto con alcuni degli uomini che avrebbero combattuto con lui in seno all'Internazionale.

Non l'Internazionale attrasse però a questo punto l'attenzione di Bakunin, bensí un congresso che si doveva tenere nel settembre 1867 a Ginevra, sotto gli auspici di un comitato internazionale di liberali, per discutere del "mantenimento della libertà, della giustizia e della pace" nell'Europa minacciata dal conflitto tra la Prussia e la Francia imperiale. Il carattere non rivoluzionario dell'iniziativa era indicato dai nomi stessi dei suoi promotori, fra i quali v'erano John Brigt e John Stuart Mill; ma Bakunin vi vide una buona occasione per trasferire la sua campagna dal livello della clandestinità e della cospirazione a quello della discussione pubblica.

Le imprese del 1848, la prigionia, la fuga dalla Siberia avevano fatto di lui una figura leggendaria nell'Europa occidentale, e la sua apparizione al congresso della Pace e della Libertà — la prima apparizione in pubblico dopo la conferenza di Praga diciott'anni innanzi — destò uno straordinario interesse. Fu eletto a far parte del comitato esecutivo, e quando — prematuramente invecchiato, vestito senza alcuna cura e non troppo pulito — si avviò col suo passo strascicante a prendere posto sulla piattaforma, Garibaldi gli si fece incontro ad abbracciarlo e i seimila delegati si alzarono spontaneamente, gridando il suo nome, ad applaudire il vecchio combattente per la causa della libertà.

Il calore di quell'accoglienza non resse a lungo, perché le idee di Bakunin su quasi qualsiasi argomento erano troppo estremiste per la maggioranza liberale del Congresso. Nell'esporre la tesi federalista egli rimase nei limiti di un proudhonismo quasi perfettamente ortodosso, ma suscitò notevoli opposizioni parlando della necessità di distruggere l'ordine esistente.

> La pace universale sarà impossibile [dichiarò] finché esisteranno gli attuali stati centralizzati. Dobbiamo desiderare la loro distruzione affinché, sulle rovine di queste unioni forzate, organizzate dall'alto in base al diritto dell'autorità e della conquista, possano sorgere libere unioni organizzate dal basso grazie alle libere federazioni dei comuni in province, delle province in nazioni, delle nazioni negli Stati Uniti d'Europa.

Il prestigio di Bakunin non ne fu tuttavia intaccato troppo gravemente: i delegati lo elessero infatti al comi-

tato centrale della lega fondata dal congresso, ed egli dominò il piccolo gruppo intento a preparare i rapporti per il secondo Congresso, in programma per il 1868. A beneficio dei suoi colleghi compose una vasta tesi, pubblicata poi con il titolo *Federalismo, socialismo e antiteologismo.* La parte dedicata al federalismo era basata sempre sulle idee di Proudhon, e ancora Proudhon dominava in parte la sezione sul socialismo, che sottolineava la struttura classista della società contemporanea e l'inconciliabilità degli interessi di capitalisti e lavoratori. Bakunin definiva il suo atteggiamento socialista in questi termini:

> Ciò che chiediamo, è che sia nuovamente proclamato questo grande principio della rivoluzione francese: che ogni uomo deve avere i mezzi materiali e morali di sviluppare tutta la sua umanità. E questo principio, a nostro parere, va tradotto nel seguente problema: organizzare la società in modo tale che ogni individuo, uomo o donna, trovi nascendo mezzi il piú possibile eguali per lo sviluppo delle sue differenti facoltà e per l'utilizzazione di esse attraverso il lavoro; organizzare una società che, rendendo impossibile per qualunque individuo, chiunque sia, lo sfruttamento di un altro, permetta a ciascuno di partecipare della ricchezza della società — ricchezza non mai prodotta altrimenti che col lavoro — *solo nella misura in cui col suo lavoro ha contribuito a produrla.*

La clausola finale, che noi abbiamo sottolineata, dimostra che anche su questo punto Bakunin era d'accordo con Proudhon. Diversamente dai comunisti anarchici del 1880-90, non credeva nella formula "da ciascuno secondo le sue possibilità, a ciascuno secondo i suoi bisogni," ma in quella radicalmente diversa "da ciascuno secondo le sue possibilità, a ciascuno secondo quanto ha fatto." L'antica maledizione di Adamo — "mangerai il pane col sudore della tua fronte" — grava ancora sul mondo immaginato da Bakunin; per cancellarla occorrerà il mistico ottimismo dei Kropotkin e dei Malatesta.

Tuttavia Bakunin, benché non fosse, in termini kropotkiniani, un comunista, differisce da Proudhon in quanto fa dell'associazione — che Proudhon accetta a malincuore come un *mezzo* per risolvere i problemi dell'industria su vasta scala — il principio centrale dell'organizzazione economica. Il gruppo di lavoratori, la collettività, prende il posto del lavoratore singolo come unità di base dell'organizzazione sociale. Con Bakunin la corrente principale dell'anarchia si stacca dall'individualismo, anche nella forma mitigata che ha in Proudhon; piú tardi, nelle sessioni dell'Internazionale, i seguaci collettivisti di Bakunin si

sarebbero battuti contro i seguaci mutualisti di Proudhon — gli altri eredi dell'anarchia — sulle questioni della proprietà e del possesso.

Bakunin non convertí interamente il comitato centrale della lega al suo programma, ma lo persuase ad accettare una raccomandazione alquanto radicale al Congresso di Berna del settembre 1868, raccomandazione in cui si chiedeva l'eguaglianza economica e veniva implicitamente attaccata l'autorità sia nella Chiesa sia nello stato. Il Congresso respinse però la raccomandazione, con una maggioranza cosí alta da dimostrare chiaramente che Bakunin non sarebbe riuscito a fare della lega uno strumento per promuovere la rivoluzione sociale. Alla fine del Congresso egli si dimise ufficialmente dall'organizzazione, insieme a diciassette suoi seguaci: v'erano fra loro, oltre ai tre collaboratori italiani Fanelli, Tucci e Friscia, parecchi altri uomini che avrebbero poi giocato una parte importante nella storia dell'anarchia, come Élisée Reclus, il russo Žukovskij e l'operaio tessile lionese Albert Richard. Insieme formavano una proporzione notevole dei cento delegati che rappresentavano la lega già moribonda, e in mezzo a loro Bakunin reclutò il nucleo della sua successiva organizzazione.

Tale organizzazione fu la famosa Alleanza Internazionale della Democrazia Socialista. Essa non sostituí immediatamente la Fratellanza Internazionale, che sopravvisse come una specie di organizzazione segreta di intimi di Bakunin fino alla dissoluzione nel 1869, ma assunse su scala internazionale la funzione di organizzazione di propaganda operante nella legalità assegnata alle Famiglie Nazionali nel piano originario della Fratellanza. Il piano dell'organizzazione rivelava un allentarsi del principio gerarchico: come altre federazioni anarchiche successive, l'Alleanza doveva consistere in gruppi piú o meno autonomi uniti in ogni paese da Uffici Nazionali. Il programma era inoltre piú esplicitamente anarchico di quello della Fratellanza, e sotto certi rispetti rivelava l'influenza dell'Associazione internazionale dei lavoratori, della quale Bakunin era diventato membro due mesi prima di uscire dalla Lega della Pace e della Libertà. Al federalismo veniva dato ancor piú rilievo che per l'innanzi — il programma chiedeva la completa abolizione degli stati nazionali, che avrebbero dovuto lasciare il posto a un'unione mondiale di "libere associazioni agricole e industriali" — e i fini economici e sociali dell'Alleanza erano esposti concisamente in questi termini:

L'Alleanza desidera innanzi tutto la definitiva e totale abolizione delle classi e l'egualizzazione politica, economica e sociale dei due sessi; per conseguire questi scopi, chiede in primo luogo l'abolizione del diritto d'eredità, affinché in futuro ciascuno goda solo di ciò che ha prodotto e affinché, in conformità con la decisione presa dal piú recente congresso di lavoratori a Bruxelles, la terra e gli strumenti di lavoro, come tutti gli altri capitali, possano essere utilizzati soltanto dai lavoratori dell'agricoltura e dell'industria.

Sino all'avvento dei comunisti anarchici questo doveva rimanere il programma generale del movimento anarchico.

Difficile stabilire se Bakunin vedesse l'Alleanza della Democrazia Socialista come un'organizzazione destinata ad avere una vita sua, o se la concepisse come un cavallo di Troia che gli avrebbe permesso di portare in seno all'Internazionale un esercito di anarchici. In considerazione però degli sforzi compiuti per creare organi dell'Alleanza in vari paesi, e del successo che essa ebbe in confronto alle precedenti società formate da Bakunin, pare improbabile che egli la considerasse semplicemente un'organizzazione temporanea. Fanelli partí alla volta della Spagna nel novembre del 1868 e fondò sezioni a Barcellona e Madrid. Altre sezioni furono fondate a Lione, a Marsiglia, a Napoli e in Sicilia. La principale era a Ginevra, dove aveva sede anche l'Ufficio Centrale, diretto personalmente da Bakunin. Come si vede, le diramazioni dell'Alleanza, benché si spingessero abbastanza lontano, erano estremamente sparse; ma, diversamente dalle Fratellanze, l'organizzazione ebbe una vita propria e non rimase limitata all'immediata cerchia personale di Bakunin. Tutto ciò che sappiamo dimostra che Bakunin e i suoi collaboratori piú importanti la prendevano molto sul serio e speravano che essa avrebbe continuato ad esistere come un nucleo anarchico dotato di una certa autonomia in seno alla Prima Internazionale: piccolo e devoto gruppo radicale di "propagandisti, apostoli e infine organizzatori," come li chiamava Bakunin.

Con questi propositi l'Alleanza chiese formalmente di essere ammessa come gruppo a far parte dell'Internazionale. La presentazione della domanda fu affidata a J. Becker, socialista tedesco ed ex colonnello garibaldino, forse perché si sapeva che era molto rispettato da Marx, il quale controllava il Consiglio Generale dell'Internazionale a Londra. Nella speranza piuttosto ingenua di facilitare le cose mediante un contatto personale, Bakunin — che aveva discusso le prospettive dell'Internazionale con Marx a Londra nel 1864 — gli inviò una curiosa lettera in cui all'espres-

sione sincera della devozione per la causa della classe operaia si mescolava un tentativo d'adulazione nel complesso piuttosto goffo.

> Da quando ho dato un solenne e pubblico addio ai borghesi al congresso di Berna [scriveva Bakunin], non ho conosciuto altra compagnia, altro mondo che quelli dei lavoratori. La mia patria è adesso l'Internazionale, della quale voi siete uno dei principali fondatori. Vedete dunque, caro amico, che sono vostro discepolo, e orgoglioso di esserlo.

Marx non si lasciò né impressionare né convincere. Come ex panslavista, ammiratore di Proudhon e teorico della rivoluzione spontanea basata in gran parte sui contadini e sugli elementi *déclassés* della società urbana. Bakunin gli era tre volte sospetto, anche se i motivi centrali del loro futuro conflitto sui problemi dell'azione politica e dello stato non si erano ancora definiti. E anche un uomo meno avido di potere personale di quanto lo fosse Marx si sarebbe forse allarmato alle proposte dell'Alleanza. Le sezioni locali di questa avrebbero dovuto infatti diventare sezioni dell'Internazionale, ma mantenere nello stesso tempo i rapporti con l'ufficio centrale di Bakunin a Ginevra, e i delegati dell'Alleanza presso l'Internazionale avrebbero dovuto tenere le loro private riunioni contemporaneamente all'Internazionale e nello stesso luogo.

Di fronte a una simile proposta i marxisti tedeschi, i blanquisti francesi e i tradunionisti inglesi del Consiglio Generale strinsero le file e respinsero la richiesta d'ammissione dell'Alleanza adducendo il motivo che una seconda organizzazione internazionale, in seno all'Internazionale dei lavoratori o al di fuori di essa, avrebbe soltanto incoraggiato la faziosità e l'intrigo. La decisione era abbastanza ragionevole; l'ironia della cosa stava soltanto nel fatto che essa era ispirata dall'unico uomo superiore a Bakunin nel fomentare faziosità e intrighi.

Bakunin s'inchinò alle decisioni del Consiglio Generale. L'Alleanza fu sciolta pubblicamente (benché non si sappia per quanto tempo continuasse ad esistere in segreto), e nella primavera del 1869 le sue sezioni furono trasformate in sezioni dell'Internazionale. Solo quella di Ginevra conservò il nome di Alleanza della Democratica Socialista, che cambiò poi in quello di Sezione per la propaganda; entrò nell'Internazionale con centoquattro membri, e rimase separata dall'esistente sezione ginevrina dell'Internazionale.

Lo scioglimento dell'Alleanza non diminuí di molto l'in-

fluenza che Bakunin poté esercitare una volta messo piede nell'Internazionale. Le sezioni di Spagna e d'Italia non cambiarono atteggiamento per avere cambiato nome, e rimasero devote a lui e al suo anarchismo antipolitico e collettivistico. La sua influenza era forte anche nella Francia meridionale e nel Belgio, e nel 1869 egli conquistò un notevole seguito nella Fédération Romande, il gruppo di trenta sezioni che fece delle zone svizzere di lingua francese una delle regioni piú feconde di attività internazionalista.

Nella Fédération Romande i piú fedeli seguaci di Bakunin erano gli orologiai della regione del Giura, che insieme a quel mestiere esercitavano l'agricoltura e provenivano dallo stesso ceppo contadino e montanaro di Proudhon. Fra loro godeva di grande influenza un giovane maestro elementare, James Guillaume, che Bakunin aveva conosciuto al primo Congresso della Lega della Pace e della Libertà, nel 1867. In seno alla Fédération Romande si delineò ben presto una frattura tra gli operai di Ginevra, che erano stati condotti nel campo marxista da un profugo russo, Nikolaj Utin, e gli uomini del Giura; seguí una scissione, e i montanari bakunisti formarono una Fédération Jurasienne che nel 1870-80 diventò un centro di pensiero libertario e il cuore del movimento anarchico nei suoi primi anni di vita.

La prima battaglia fra Bakunin e i marxisti fu combattuta ancora prima della fondazione della Fédération Jurasienne: al Congresso dell'Internazionale a Basilea, nel settembre 1869. Questo congresso segnò uno spostamento nell'equilibrio dei poteri in seno all'Internazionale. Per i primi quattro anni di vita dell'organizzazione il conflitto centrale era stato fra i mutualisti proudhoniani da una parte e, dall'altra, l'insieme eterogeneo dei loro oppositori — comunisti, blanquisti, tradunionisti inglesi — sui quali Marx aveva consolidato la sua influenza tramite il Consiglio Generale. I mutualisti erano a loro modo anarchici, avversi al rivoluzionarismo politico, e univano il desiderio di tener fuori dall'Internazionale tutti gli elementi borghesi a un'insistente propaganda per il credito gratuito e le società cooperative come basi della riorganizzazione sociale; era un proudhonismo senza Proudhon, perché nessuno dei leaders mutualisti — Tolain, Fribourg, Limousin — aveva ereditato la preveggenza né il dinamismo personale del loro maestro. Già al congresso di Bruxelles nel 1868 i mutualisti erano stati battuti quando s'erano opposti alla collettivizzazione, e al congresso di Basilea erano in chiara minoranza, giacché persino alcuni delegati francesi erano adesso contrari

alla loro idea del "possesso" individuale. Nel 1869 Marx aveva praticamente vinto la battaglia contro i mutualisti; ma non ebbe tempo di rallegrarsene che già si trovò a dover affrontare una delle piú formidabili tra le innumerevoli forme dell'anarchismo.

I bakunisti dichiarati formavano un gruppo relativamente esiguo in mezzo ai settantacinque delegati presenti al congresso di Basilea. Bakunin rappresentava Napoli; era sostenuto da sette svizzeri, due lionesi, due spagnoli, un italiano; il rilegatore parigino Eugène Varlin, il belga de Paepe e pochi altri delegati simpatizzavano per lui senza essere suoi discepoli. Bakunin dominò dunque la conferenza e batté i marxisti grazie alla forza della sua personalità e all'eloquenza piú che al numero dei sostenitori. Come tanto spesso accade, il problema sul quale i marxisti furono battuti non riguardava molto da vicino le differenze fondamentali tra socialisti libertari e autoritari. Si trattava dell'abolizione del diritto di eredità, che Bakunin chiedeva come primo passo verso l'instaurazione dell'eguaglianza sociale ed economica; l'atteggiamento di Marx — che non partecipò alla conferenza — sembrava piú rivoluzionario ma era in realtà piú riformistico, in quanto egli si proponeva come fine ultimo la completa socializzazione dei mezzi di produzione, ma era disposto ad accettare un aumento delle tasse di successione come misura transitoria. Bakunin riportò un'apparente vittoria in quanto la sua proposta ottenne trentadue voti contro ventitré, mentre quella di Marx ne ottenne solo sedici contro trentasette, ma in pratica il risultato fu nullo perché le astensioni contavano come voti negativi e la proposta di Bakunin, sulla quale tredici delegati si erano astenuti dal voto, non ottenne la maggioranza assoluta necessaria per l'inclusione nel programma dell'Internazionale.

Di qui innanzi il conflitto tra Bakunin e Marx andò continuamente approfondendosi. In parte fu una lotta per il controllo dell'organizzazione, in cui Bakunin si mise a capo degli internazionalisti dei paesi latini contro Marx e il Consiglio Generale e cercò di spezzarne il potere. Ma fu anche un conflitto di personalità e di principi.

Sotto certi rispetti Marx e Bakunin erano molto simili. Entrambi avevano bevuto alla fonte inebriante dello hegelismo, e la loro ubriacatura durò tutta la vita. Entrambi avevano un carattere autoritario e amavano l'intrigo. Entrambi, nonostante i loro difetti, desideravano sinceramente la liberazione degli oppressi e dei poveri. Ma sotto altri ri-

spetti erano diversissimi. Bakunin aveva un'espansiva generosità, una larghezza di vedute che mancavano a Marx, vanitoso, vendicativo, insopportabilmente pedante. Nella sua vita quotidiana Bakunin era un miscuglio di bohémien e di aristocratico, con una disinvoltura, una facilità nei rapporti umani che gli permettevano di superare tutte le barriere di classe, mentre Marx rimase sempre irrimediabilmente borghese, incapace di stabilire genuini rapporti personali con membri in carne ed ossa di quel proletariato che sperava di convertire. Senza dubbio Bakunin era migliore come uomo; la simpatia che sapeva suscitare, le sue capacità intuitive gli assicurarono spesso il vantaggio su Marx, nonostante la superiorità intellettuale e la superiore cultura di quest'ultimo.

La diversità dei caratteri si rifletté nella diversità dei princípi. Marx era un autoritario, Bakunin un libertario; Marx un centralista, Bakunin un federalista; Marx voleva l'attivo intervento politico del proletariato e mirava alla conquista dello stato, Bakunin si opponeva all'azione politica e voleva distruggere lo stato. Marx voleva quella che chiamiamo oggi nazionalizzazione dei mezzi di produzione; Bakunin voleva che i mezzi di produzione fossero messi sotto il controllo dei lavoratori. Il conflitto si imperniò — come poi sempre fra anarchici e marxisti — sulla questione del periodo di transizione fra l'ordine sociale esistente e quello futuro. I marxisti rendevano omaggio all'ideale anarchico riconoscendo che il fine ultimo del socialismo e del comunismo dev'essere l'eliminazione dello stato, ma sostenevano che nel periodo di transizione lo stato doveva rimanere in vita, sotto la forma di una dittatura del proletariato. Bakunin, che aveva abbandonato l'idea di una dittatura rivoluzionaria, chiedeva che lo stato fosse abolito appena possibile, anche a rischio di un caos temporaneo, ai suoi occhi meno pericoloso dei mali che nessuna forma di governo può evitare.

Quando simili divergenze di aspirazioni e di principi si accompagnano a cosí profonde differenze del carattere i conflitti sono inevitabili, e la rivalità in seno dell'Internazionale non tardò a trasformarsi in una guerra organizzativa senza quartiere. Ma prima di narrarne le battaglie finali dobbiamo soffermarci un momento su due episodi significativi della vita di Bakunin, di poco successivi al suo trionfo morale al congresso di Basilea. Ciascuno, a suo modo, fu una sconfitta morale.

Il primo ebbe inizio con l'arrivo a Ginevra, all'inizio

della primavera del 1869, di Sergej Nečaev, uno studente dell'università di Mosca che aveva fondato un circolo rivoluzionario, aveva predicato la violenza, ed era fuggito quando aveva saputo che la polizia era sulle sue tracce. Piú tardi Nečaev doveva entrare nella letteratura mondiale come modello di Pëtr Verchovensky nei *Demoni*, e il ritratto di Dostoevskij, benché non renda giustizia al coraggio di Nečaev, coglie abbastanza fedelmente le principali caratteristiche del giovane rivoluzionario: il fanatismo nichilista, la mancanza di calore umano e di umana compassione, l'amoralità calcolata, la tendenza a vedere in uomini e donne solo strumenti da usare per la causa della rivoluzione, magicamente identificata, naturalmente, con sé stesso. Nečaev non era un anarchico; credeva nella dittatura rivoluzionaria, e portava il nichilismo a quell'estremo rivoltante in cui il fine giustifica qualsiasi mezzo, l'individuo è negato insieme ad ogni altra cosa nella società, e la volontà di potere del terrorista diventa l'unica giustificazione delle sue azioni. Non si trattava, inoltre, di una posizione puramente teorica: con le sue teorie Nečaev giustificava l'assassinio, il furto e il ricatto ch'egli stesso praticava. Ha un posto nella storia dell'anarchia solo in virtú della sua maligna influenza su Bakunin.

Il fascino che egli esercitò sul vecchio rivoluzionario ci ricorda altre disastrose relazioni fra uomini di età troppo diversa: Rimbaud e Verlaine, o Lord Alfred Douglas e Oscar Wilde. Pare certo che vi fosse una nota di omosessualità latente: difficile spiegare in altro modo la temporanea sottomissione di un uomo solitamente autocratico come Bakunin a quel sinistro individuo. Apertamente, tuttavia, si trattò di un'amicizia fra due rivoluzionari alquanto pieni di sé, ciascuno dei quali cercava di farsi passare per piú importante di quel che fosse inventando storie piú o meno inverosimili. Nečaev disse a Bakunin — e pare che riuscisse a convincere quel veterano delle prigioni russe — di essere fuggito dalla fortezza di S. Pietro e Paolo e di essere il delegato di un comitato rivoluzionario che controllava una rete di organizzazioni clandestine estesa a tutta la Russia. A sua volta Bakunin accettò Nečaev nell'Alleanza Rivoluzionaria Mondiale (un'organizzazione fantomatica di cui non abbiamo altra notizia), come Agente n°. 2771 della sezione russa. Conclusa cosí una tacita alleanza tra due vastissimi ma immaginari *apparati*, Bakunin e Nečaev si misero a lavorare insieme alla preparazione della letteratura da distribuire in Russia. Senza dubbio il giovane fu

il piú attivo dei due, ma almeno uno dei sette opuscoli stampati portava la firma di Bakunin; era intitolato *Alcune parole ai nostri giovani fratelli in Russia.* I due opuscoli piú sensazionali, *Come si presenta la questione rivoluzionaria* e *Princípi della rivoluzione*, non erano firmati; entrambi esaltavano la distruzione indiscriminata in nome della rivoluzione e sostenevano che il fine santifica i mezzi. "Non riconosciamo altra attività fuorché l'opera dello sterminio," dice *Principi della rivoluzione*, "ma ammettiamo che le forme in cui questa attività potrà manifestarsi saranno estremamente varie: veleno, coltello, corda, ecc."

Ancor piú estremista un manoscritto cifrato, intitolato *Catechismo del rivoluzionario*, di cui Nečaev fu trovato in possesso quando le autorità svizzere lo arrestarono nel 1870. Vi erano illustrati i doveri del rivoluzionario ideale, che avrebbe dovuto perdere la sua individualità e diventare una specie di sacerdote dello sterminio, un discendente degli Assassini nel diciannovesimo secolo.

> Il rivoluzionario è come un uomo che ha preso i voti [dice il *Catechismo*]. Dovrebbe avere un solo interesse, un solo pensiero, una sola passione: la Rivoluzione... Ha un solo fine, una sola scienza: la distruzione... Fra lui e la società v'è una guerra all'ultimo sangue, incessante, irreconciliabile... Deve fare una lista dei condannati a morte, ed eseguire le sentenze secondo l'ordine delle relative iniquità.

Il *Catechismo del rivoluzionario* e gli opuscoli dello stesso gruppo occupano in questo periodo della vita di Bakunin una posizione tanto controversa quanto la *Confessione* in un altro. I marxisti hanno fatto del loro meglio per addossargli la paternità di questi documenti sanguinari, gli anarchici hanno cercato con ogni sforzo di farne ricadere la responsabilità su Nečaev, e la mancanza di testimonianze dirette rende difficile ancor oggi risolvere il problema. Probabilmente Bakunin contribuí alla stesura di almeno alcuni fra gli opuscoli non firmati; essi contengono infatti elogi di banditi come Stenka Razin che rivelano notevoli affinità di stile con passi degli scritti precedenti. D'altra parte gli accenni al "veleno, coltello, corda" sono indizio di un animo di gran lunga piú meschino del suo, un animo che si compiaceva d'immaginare la distruzione nelle sue forme piú violente. Il *Catechismo del rivoluzionario* appartiene a una categoria diversa, in quanto non fu mai stampato ed è perfettamente possibile che fosse stato composto dal solo Nečaev quand'era tornato in Russia, nell'agosto 1869, per crea-

re la sua nuova organizzazione rivoluzionaria, Giustizia Popolare. Il titolo è identico a quello del documento composto da Bakunin nel 1865 per la Fratellanza Internazionale, ma ciò non basta a dimostrare che ne fu lui l'autore.

In ogni caso Bakunin permise, senza protestare, che i *Principi della rivoluzione* fossero pubblicati, dal che è lecito dedurre che almeno tacitamente approvasse. Abbiamo già notato la sua predilezione per gli aspetti piú grottescamente romanzeschi dell'attività di cospiratore. Tutto ciò che sappiamo della sua vita dimostra che nella pratica era il piú generoso degli uomini, ma la sua immaginazione — sulla quale aveva lasciato il segno il romanticismo russo del 1840-50 — si accendeva facilmente a melodrammatiche fantasie di violenza; e, come quasi tutti i rivoluzionari "professionisti," egli era tentato di vedere la sua missione come una guerra santa in cui il male doveva essere distrutto per purificare il mondo e preparare la strada al regno dei cieli sulla terra. Che non fosse del tutto convertito alle idee di Nečaev lo dimostra il disgusto che manifestò quando quello cominciò a tradurle in pratica. Bakunin era forse tanto privo di principi morali "borghesi" quanto Alfred Doolittle, ma era per nascita un aristocratico, e teneva alle buone maniere; rimproverava i giovanotti dei villaggi del Giura quando usavano un linguaggio grossolano in presenza di donne, e par certo che, sebbene in teoria le proposte di Nečaev gli fossero sembrate forse deliziosamente orripilanti, la loro traduzione in pratica gli apparisse semplicemente e disgustosamente volgare.

Ma Nečaev era un fanatico autentico, incapace di guardare una cosa da due punti di vista, di distinguere un'idea dalle sue conseguenze. Tornato in Russia e fondata la sua società segreta, uccise a sangue freddo uno studente di nome Ivanov, che sospettava di informare la polizia sul suo conto, e, senza scrupoli, lasciò i compagni ad affrontare le conseguenze del suo delitto. Di nuovo in Svizzera, compromise Bakunin con uno stupido ricatto. Per alleviare la propria miseria Bakunin aveva deciso, come in altre rarissime occasioni, di guadagnarsi qualcosa lavorando; ma scelse un lavoro ingrato come pochi: la traduzione del *Capitale* di Marx per un editore russo. Ricevette un anticipo di trecento rubli, ma trovò la tronfia prosa di Marx piú indigesta di quanto avesse immaginato, e accettò troppo alla leggera che Nečaev provvedesse a scioglierlo dal contratto. Nečaev — secondo tutte le apparenze all'insaputa di Bakunin — scrisse a Ljubavin, agente dell'editore in Svizzera, minac-

ciandogli la vendetta della Giustizia Popolare — la sua Società segreta — se tornava a disturbare Bakunin. La lettera finí nelle mani di Marx, che non mancò poi di servirsene. Frattanto, con il denaro ch'era riuscito a spillare agli emigrati russi in Svizzera, Nečaev fuggí a Londra con una valigia di documenti segreti rubati a Bakunin. Questi, aperti finalmente gli occhi, lo ripudiò e passò giornate intere a scrivere lettere di avvertimento agli amici.

Per tutta la carriera di Bakunin corre l'idea dell'azione — in particolare dell'azione rivoluzionaria — come forza purificatrice e rigeneratrice. Tale essa è per la società e per l'individuo; Bakunin riecheggia, con molte variazioni, le parole di Proudhon: "*Marbleu,* facciamo la rivoluzione! È l'unica cosa buona, l'unica realtà nella vita!" Le rivoluzioni cui prese parte lo riempirono di un'esaltazione quasi mistica, come dimostrano le pagine della *Confessione* in cui descrive il suo stato d'animo nel 1848; gli interludi d'azione che punteggiarono i periodi piú tardi della sua vita pare fossero cercati non soltanto come mezzi per dati fini, ma anche come esperienze in sé, capaci di sollevarlo dalla vita quotidiana che "corrompe i nostri istinti e la nostra volontà, e tiene prigionieri il cuore e l'intelligenza." L'azione rivoluzionaria, in altre parole, era una liberazione personale, una sorta di catarsi, una purificazione morale. In questa luce dobbiamo vedere le ultime iniziative rivoluzionarie della sua vita. Ciò che disse egli stesso, al tempo della sua partecipazione all'insurrezione bolognese del 1874, non lascia dubbi sul fatto che vi vide una possibilità di espiazione per gli errori commessi, e — benché in questo caso manchino testimonianze dirette — sembra probabile che accogliesse la rivolta di Lione nel settembre 1870 come un mezzo per liberarsi dal senso di umiliazione che lo opprimeva dopo l'incontro con Nečaev. Aveva commesso un errore, e adesso se ne sarebbe purgato attraverso l'azione.

La guerra franco-prussiana aveva suscitato in lui sentimenti contrastanti e speranze. La sua soddisfazione per le sconfitte di Napoelone III era controbilanciata dal timore di una Germania imperiale; ma vedeva anche un'altra possibilità: che la guerra nazionale si trasformasse in una guerra rivoluzionaria del popolo francese contro gli invasori prussiani e nello stesso tempo contro i suoi screditati governanti. Poteva persino essere l'inizio della rivoluzione mondiale. Per chiarire le idee, scrisse una lettera di 30.000 parole a un francese rimasto ignoto (si dice che fosse Gaspard Blanc, uno dei suoi seguaci a Lione); James Guillau-

me la stampò con il titolo *Lettere a un francese*, dividendola in sei parti e curando il testo con tanta intelligenza da farne una delle piú chiare e coerenti fra le opere di Bakunin.

La Francia come stato è finita [dichiarava Bakunin]. Non può piú salvarsi con normali mezzi amministrativi. Ora la Francia naturale, la Francia del popolo, deve entrare sulla scena della storia, deve salvare la sua libertà e quella di tutta l'Europa con una sollevazione immensa, spontanea, interamente popolare, al di fuori di ogni organizzazione ufficiale, di ogni centralizzazione governativa. Cacciando dai suoi territori le armate del Re di Prussia, la Francia libererà nello stesso tempo tutti i popoli d'Europa e compirà la rivoluzione sociale.

Ma Bakunin non si contentò di esortare il popolo francese a quella che chiamava "una sollevazione elementare, possente, appassionatamente energica, anarchica, distruttiva, senza freno." Decise di fare del suo meglio per fomentarla nelle città della valle del Rodano, regione ancora non minacciata dalle armate prussiane, e scrisse ai seguaci di Lione esortandoli ad agire per la salvezza del socialismo europeo. Quando lo invitarono a raggiungerli, accettò immediatamente. "Mi sono deciso a portare laggiú le mie ossa, per giocare quella che sarà probabilmente la mia ultima partita," disse a un amico al quale chiedeva un prestito per il viaggio.

A Lione era stata proclamata la repubblica immediatamente dopo la sconfitta di Sedan. Era stato nominato un Comitato di Salute Pubblica, e parecchie fabbriche erano state nazionalizzate, a imitazione del disastroso precedente del 1848. Era una ricapitolazione parodistica della storia rivoluzionaria francese, e aveva convinto cosí poco che quando Bakunin arrivò, il 15 settembre, il Comitato di Salute Pubblica aveva già ceduto i suoi poteri a un consiglio municipale eletto.

Bakunin e i suoi sostenitori si misero all'opera per dare alla situazione una piega piú genuinamente rivoluzionaria. Cominciarono con l'istituire un Comitato per la Salvezza della Francia; oltre a Bakunin, a Ozerof e a Lankiewicz, che lo avevano accompagnato, esso includeva un forte contingente anarchico locale (Richard, Blanc e Pallix di Lione, Bastelica di Marsiglia), ma la maggioranza dei suoi membri era composta di moderati, che si spaventarono quando Bakunin cominciò a parlare di insurrezione violenta.

I bakunisti trovarono però appoggi inaspettati grazie alla miopia dei consiglieri municipali, che decisero di ri-

durre da tre franchi a due e mezzo la paga giornaliera dei dipendenti delle officine nazionali. A una grande riunione di protesta svoltasi il 24 settembre e presieduta da un imbianchino di nome Eugène Saignes furono adottate risoluzioni che chiedevano l'imposizione di un tributo ai ricchi e la democratizzazione dell'esercito attraverso l'elezione degli ufficiali. Bakunin e il suo Comitato, sperando di impadronirsi del potere, pubblicarono immediatamente dopo un proclama che dichiarava l'abolizione dello stato — cui si doveva sostituire una federazione di comuni, — l'instaurazione della "giustizia del popolo" in luogo dei tribunali esistenti, e la sospensione di tasse e ipoteche. Il documento si concludeva esortando le altre città francesi a mandare i loro delegati a Lione, a una Convenzione Rivoluzionaria per la Salvezza della Francia da indirsi immediatamente.

Di quanto poco seguito godesse Bakunin possiamo dedurlo dal fatto che le autorità, nonostante il carattere apertamente sedizioso della proclamazione, non credettero necessario intervenire. Quando la violenza esplose fu perché i consiglieri, troppo sicuri di sé, misero in atto il progetto di ridurre i salari. Gli operai scesero in piazza il 28 settembre, e i membri del Comitato per la Salvezza della Francia, che Bakunin aveva cercato inutilmente di convincere a un'azione armata, presero parte alla manifestazione. Il consiglio municipale era assente, come consigliava la prudenza, e il Comitato fece irruzione nell'Hôtel de Ville con l'aiuto della folla e si costituí in amministrazione provvisoria. Finalmente Lione sembrava in potere di Bakunin e dei suoi seguaci, che si accinsero con qualche imbarazzo a stabilire quel che avrebbero fatto della città.

Prima che fossero giunti a una decisione, la Guardia Nazionale dei quartieri borghesi converse sull'Hôtel de Ville, cacciò la folla dalle vicinanze e riprese l'edificio. Il Comitato si diede alla fuga, con l'eccezione di Bakunin, che fu fatto prigioniero, chiuso nei sotterranei dell'Hôtel de Ville e infine liberato da anarchici locali. Fuggí a Marsiglia, dove passò tre settimane, nascosto insieme a Bastelica, finché il capitano di una nave italiana lo portò clandestinamente a Genova.

L'avventura iniziata con tanta speranza si concluse per Bakunin nel disgusto e nella disperazione. Il 19 settembre aveva scritto da Lione di sperare in un "rapido trionfo" della rivoluzione. Quando tutto fu finito, mentre si nascondeva a Marsiglia, si convinse che la Francia era perduta e

che l'alleanza della Prussia e della Russia avrebbe regnato in Europa per decenni. "Addio a tutti i nostri sogni di una liberazione ormai vicina."

Ma altre due battaglie aspettavano Bakunin, prima che abbandonasse la lotta nello sfinimento di una vecchiaia prematura. Una fu la polemica con Mazzini, che giocò una parte importante nell'improvviso sviluppo del movimento anarchico italiano dopo il 1870. L'altra fu l'ultima battaglia in seno all'Internazionale, inevitabile conseguenza della sua vittoria morale a Basilea.

Il congresso annuo dell'Internazionale non aveva avuto luogo nel 1870 a causa degli eventi parigini, e nel 1871 il Consiglio Generale indisse soltanto una conferenza speciale a Londra, alla quale poté presenziare un solo delegato spagnolo e nessun delegato italiano; con un pretesto formale (la loro scissione dalla Fédération Romande) i sostenitori svizzeri di Bakunin non furono invitati. Era quindi presente solo un'esigua minoranza di anarchici, e le risoluzioni del Consiglio Generale furono approvate quasi all'unanimità. Per la maggior parte avevano chiaramente di mira Bakunin e i suoi seguaci. Fu affermata in modo provocatorio la necessità per i lavoratori di formare partiti politici. Una risoluzione carica di minaccia ammoniva le sezioni a non "adottare nomi separatistici ... o formare gruppi a sé." Infine, ed era un'altra frecciata indiretta a Bakunin, la conferenza sconfessò pubblicamente le attività di Nečaev.

Le intenzioni dei marxisti erano talmente scoperte che i bakunisti svizzeri indissero subito una conferenza speciale nella cittadina di Sonvillier nel Giura. Gli unici delegati non appartenenti alla Fédération Jurassienne erano due profughi stranieri residenti a Ginevra: il russo Nikolaj Žukovskij e il francese Jules Guesde, che sarebbe diventato piú tardi uno dei leaders del socialismo francese, ma in quest'epoca era un anarchico fervente. Bakunin non c'era. Il principale risultato della conferenza fu la famosa circolare di Sonvillier, in cui si chiedeva che si ponesse fine alla centralizzazione in seno all'Internazionale e che questa fosse ricostituita come "libera federazione di gruppi autonomi." Il conflitto centrale fra autoritari e libertari si definiva cosí, chiaramente, a livello organizzativo, e la circolare trovò appoggi non soltanto in Italia e in Spagna ma anche in Belgio, fra i seguaci socialisti libertari di César de Paepe.

La conferenza di Sonvillier chiedeva anche che fosse

immediatamente indetto un congresso plenario dell'Internazionale. Il Consiglio Generale non poté respingere la richiesta, ma scegliendo come luogo dell'incontro un'altra città settentrionale, L'Aia, di nuovo creò difficoltà per i delegati dei paesi latini e impedí a Bakunin — che non osava attraversare i territori tedesco o francese — di presenziare alle sedute.

Il congresso dell'Aia si svolse nel settembre 1872. Marx non solo partecipò di persona, ma fece anche del suo meglio per riempire l'aula di suoi seguaci: come ha osservato G.D.H. Cole, almeno cinque fra i delegati che formavano la maggioranza marxista" rappresentavano movimenti inesistenti o quasi.." Tuttavia aveva ancora di fronte un'opposizione formidabile, formata non soltanto dai bakunisti svizzeri e spagnoli e dai socialisti libertari olandesi e belgi, ma anche dai tradunionisti inglesi che, pur non essendo d'accordo con Bakunin su nessun altro punto, erano preoccupati per l'eccessiva tendenza alla centralizzazione nell'Internazionale e pensavano che fosse necessario diminuire i poteri del Consiglio Generale. La vittoria di Marx sarebbe stata quanto mai incerta se le sezioni italiane dell'Internazionale, in una riunione svoltasi poco tempo innanzi a Rimini, non avessero deciso di boicottare il Congresso e di rompere immediatamente i rapporti con il Consiglio Generale. Marx disponeva di conseguenza di circa quaranta sostenitori, inclusi i profughi francesi blanquisti, contro meno di trenta oppositori di varie correnti.

Il Congresso iniziò con una votazione — ormai era diventata *routine* — a favore dell'azione politica dei lavoratori, e respinse una proposta bakuniana di trasformare il Consiglio Generale in ufficio di corrispondenza. Nominò poi una commissione incaricata di indagare se l'Alleanza di Bakunin continuasse, come affermava Marx, a svolgere un'attività clandestina. A questo punto Marx stupí anche i suoi sostenitori con la sensazionale proposta che il Consiglio Generale fosse trasferito da Londra a New York, dove sarebbe stato al sicuro dai blanquisti e dai bakunisti, che egli considerava, nel migliore dei casi, alleati pericolosi. La mozione fu approvata, soprattutto perché i bakunisti, ai quali il Consiglio Generale non interessava piú, si astennero; Marx, come si vide in seguito, aveva ucciso l'Internazionale per non lasciarla cadere in mani altrui: a New York infatti il Consiglio Generale languí e infine morí d'inazione.

Le procedure piú scandalose del congresso dell'Aia furono lasciate alla fine. Marx aveva presentato alla commis-

sione d'inchiesta non solo prove, raccolte dal genero Paul Lafargue, del fatto che l'Alleanza continuava ad operare in Spagna su istruzioni di Bakunin, ma anche la lettera di Nečaev a Ljubavin sulla traduzione del *Capitale*. La commissione presentò un rapporto vago sulla questione dell'Alleanza, di cui non poté dimostrare l'esistenza, ma giudicò che Bakunin aveva usato "mezzi fraudolenti allo scopo di appropriarsi di tutta o di parte della ricchezza di un altro — il che costituisce reato di frode — e inoltre, per evitare di tener fede ai suoi impegni, ha fatto ricorso alle minacce, di persona o tramite suoi agenti." Infine raccomandava l'espulsione non solo di Bakunin ma anche dei suoi sostenitori svizzeri James Guillaume e Adhémar Schwitzguébel: gli ultimi due perché appartenevano ancora all'Alleanza, la cui esistenza la commissione stessa aveva dichiarato di non poter dimostrare. Le contraddizioni del rapporto non turbarono i marxisti, che votarono in grande maggioranza per l'espulsione di Bakunin e Guillaume, mentre Schwitzguébel se la cavò di stretta misura. Su questa nota, cosí poco dignitosa si concluse il Congresso: l'ultimo incontro dell'Internazionale al completo.

Se e in quale misura l'Alleanza avesse continuato ad esistere, è tanto difficile stabilirlo ora quanto lo fu per la commissione d'inchiesta dell'Aia. Come vedremo, pare che nel 1869 o 1870 venisse fondata in Spagna una *Alianza de la Democracia Socialista*; un incontro di suoi membri, cui parteciparono Kropotkin, Malatesta e Paul Brousse, ebbe luogo nel Giura nel 1877. Difficile che l'organizzazione fosse stata sciolta e poi riformata; par dunque probabile che dopo il pubblico scioglimento dell'Alleanza Bakunin mantenesse realmente in vita un'organizzazione segreta di sostenitori particolarmente fidati. Rimane però il fatto che l'esistenza non fu provata al congresso dell'Aia, e che Bakunin fu espulso in base a semplici congetture. Per quanto riguarda il problema della traduzione del *Capitale*, la decisione del Congresso rappresenta una ben curiosa intrusione di moralità borghese in un'organizzazione dichiaratamente ostile alla proprietà sotto tutte le sue forme; inoltre, dato che la commissione non tentò neppure di stabilire se Bakunin fosse o meno a conoscenza della lettera di Nečaev, egli fu condannato in realtà per una mancanza assai frequente tra gli scrittori: quella di prendere anticipi per lavori che poi non portano a termine.

Mentre si svolgeva il congresso dell'Aia, Bakunin era a Zurigo e cercava di guadagnare appoggi tra i rifugiati rus-

si, in rivalità con il leader populista Pëtr Lavrov. I delegati spagnoli di ritorno dall'Aia e un gruppo di italiani provenienti da Rimini lo raggiunsero là; dopo qualche giorno di discussioni si trasferirono tutti a Saint-Imier nel Giura, dove, insieme ai delegati svizzeri e spagnoli, tennero un congresso dei superstiti anarchici dell'Internazionale. Le decisioni raggiunte all'Aia furono ripudiate, e venne proclamata una libera unione di federazioni dell'Internazionale.

Con l'Internazionale anti-autoritaria nata da quell'incontro Bakunin non ebbe nessun rapporto diretto; dal 1872 in poi la sua attività si andò restringendo, di pari passo con il rapido declinare della sua salute. Conservò però un certo interesse per le attività dei rivoluzionari russi in esilio e, dopo essersi stabilito nel Canton Ticino nel 1873, riallacciò i rapporti con il movimento italiano e in particolare con Carlo Cafiero, un giovane e ricco aristocratico che di recente aveva rinunciato alle sue ricchezze per la causa della rivoluzione. Vi furono, sí, momenti in cui l'antico fuoco tornò ad accendersi in vampate d'entusiasmo o di risentimento, ma in generale il giudizio di Bakunin sulla sua vita e sul mondo era ormai profondamente pessimistico. Prevedeva immense difficoltà per il movimento rivoluzionario in conseguenza della caduta della Comune e dell'aumento del potere prussiano, e si sentiva troppo vecchio, troppo malato per affrontarle. Inoltre le calunnie di Marx lo avevano profondamente ferito, e non vi possono essere dubbi sulla sincerità con cui scrisse al *Journal de Genève* il 26 settembre 1873, protestando contro le "falsificazioni marxiste" e annunciando il proprio ritiro dall'attività rivoluzionaria.

> Siano altri uomini, uomini piú giovani, a continuare il lavoro. Quanto a me, non sento di possedere né la forza né, forse la fede necessarie per continuare a spingere la pietra di Sisifo contro le forze trionfanti della reazione... Di qui innanzi non turberò la pace di nessuno; e chiedo, a mia volta, di essere lasciato in pace.

Ma nel mito Sisifo non può abbandonare la pietra, e nella vita Bakunin non poté liberarsi del suo passato. Dovette continuare sulla vecchia strada, senza trovarvi gloria, ma solo altre vergogne e amarezze. Mentre il giovane movimento anarchico cominciava ad acquistare forza al di fuori della sua tutela, lui si trovò coinvolto in aspre diatribe d'ordine finanziario a causa dell'irresponsabile amministrazione della fortuna che Carlo Cafiero gli aveva af-

fidata per la causa rivoluzionaria. La questione della villa che aveva comprato con quel denaro nel Canton Ticino per farne il rifugio della sua vecchiaia e un centro per i cospiratori italiani provocò una rottura quasi completa con i suoi seguaci svizzeri e italiani; lo spinse anche, nella speranza di dar pace alla coscienza inquieta, a unirsi agli anarchici insorti a Bologna nell'agosto 1874. Durante il viaggio verso l'Italia scrisse dal valico dello Spluga una lettera d'addio agli amici che lo avevano severamente criticato, spiegando la propria condotta, condannandosi per le proprie debolezze. "Ed ora, amici miei," concludeva, "non mi resta che morirę."

Ma anche la gloria di morire per i suoi ideali gli fu negata. L'insurrezione bolognese non fallí: non cominciò neppure. I complicati piani per prendere d'assalto le porte della città e barricare le strade abortirono, i pochi ribelli che raggiunsero i punti di raccolta fuori dell'abitato si dispersero per timore della polizia già avvertita, e Bakunin, rimasto in città, attese invano di prendere parte all'assalto contro l'arsenale. Gli amici lo dissuasero dal suicidio, gli rasero l'abbondante barba, lo travestirono da vecchio prete e, con un cestino d'uova al braccio, lo misero sulla strada di Verona, di dove raggiunse poi la Svizzera.

Fu l'ultima e piú futile avventura di quel veterano delle barricate. Dopo altri due anni di declino fisico, che videro la fine di altre amicizie, Bakunin morí il 1° luglio 1876 all'ospedale di Berna. Gli uomini che si raccolsero intorno alla sua tomba, Reclus e Guillaume, Schwitzguébel e Žukovskij, stavano già trasformando il movimento anarchico — la sua ultima creazione, l'unica riuscita — in una rete che entro un decennio si sarebbe stesa sul mondo, ispirando ai governanti un terrore che avrebbe forse fatto la delizia di Michail Bakunin, uomo generoso e spirito amante di romanzeschi intrighi, il piú teatrale e forse il piú grande rappresentante di una razza ormai scomparsa, quella dei rivoluzionari romantici.

7.

L'esploratore

Nella primavera del 1872, mentre Bakunin a Locarno curava le ferite inferte al suo orgoglio dall'insuccesso di Lione, viaggiava in Svizzera un altro aristocratico russo scontento dello stato di cose esistente nel suo paese. Era un giovane ma già noto geografo d'inclinazioni vagamente liberali; apparteneva a una famiglia principesca, e si chiamava Pëtr Kropotkin. Kropotkin passò buona parte del tempo che trascorreva in Svizzera in mezzo ai profughi russi di Zurigo e Ginevra, ascoltando le argomentazioni dei rappresentanti delle varie sette rivoluzionarie. Poi fu per breve tempo nel Giura, dove conobbe James Guillaume ed entrò nell'Internazionale ancora indivisa come sostenitore della fazione bakuniniana. Tuttavia, benché non fosse molto lontano da Locarno, non s'incontrò con Bakunin; il perché del mancato incontro non si sa, ma pare che fosse Bakunin a non desiderarlo; forse temeva un'altra esperienza sul tipo di quella, ancora recente, con Nečaev. Nell'estate dello stesso anno Kropotkin tornò in Russia. Sarebbe rientrato in Svizzera nel 1877, propagandista rivoluzionario con un notevole passato alle spalle, rinchiuso per qualche tempo nella fortezza di S. Pietro e Paolo ed eroe successivamente di una fuga sensazionale. Nel '77 Bakunin era morto, e Kropotkin non tardò a prendere il suo posto come massimo rappresentante del movimento anarchico.

È giusto, in un certo senso, che Bakunin e Kropotkin non si incontrassero mai di persona; nonostante l'evidente affinità della loro formazione e delle loro convinzioni essi erano infatti molto diversi per carattere, e diversi furono i risultati che raggiunsero. Kropotkin credette sempre nell'inevitabilità e desiderabilità della rivoluzione, ma non fu mai un rivoluzionario attivo nel senso in cui lo fu Bakunin. Non combatté mai sulle barricate, preferí la discussione aperta e pubblica alla romantica segretezza della cospirazione e, pur ammettendo la necessità della violenza, vi era contrario per temperamento. Rifuggiva dalle immagini

di distruzione che illuminavano di una cosí sinistra luce i pensieri di Bakunin: lo attirava l'aspetto positivo, costruttivo dell'anarchia, la luminosa visione di un paradiso riconquistato, e portò nell'elaborazione di questi aspetti della teoria anarchica una preparazione scientifica e un invincibile ottimismo.

In contrasto con la tumultuosa vitalità di Bakunin, era un uomo straordinariamente mite. A nessuno è mai venuto in mente di definire Bakunin un santo, ma coloro che hanno conosciuto Kropotkin hanno spesso parlato di lui nei termini riservati, al tempo nostro, ad uomini come Gandhi e Schweitzer. "Personalmente Kropotkin era dolce ed amabile fino alla santità," mi ha scritto una volta Bernard Shaw, "e con quella barba folta, e rossa, quell'espressione gentile, avrebbe potuto essere un pastore proveniente dai Dilettosi Monti." Scrittori cosí diversi come Oscar Wilde, Ford Madox Ford e Herbert Read hanno dato di lui descrizioni analoghe.

A questa santità egli univa un'originalità di pensiero che fece di lui uno scienziato e sociologo rispettato in tutto l'Occidente; come Bakunin, trascorse la miglior parte della vita in esilio, ma come esule onorato, non già perseguitato e bandito. Agli occhi degli inglesi, dei quali fu gradito ospite per piú di trent'anni, rappresentava tutto quel che v'era di buono nella lotta russa per la liberazione dall'autocrazia zarista; e fu soprattutto merito suo se si cominciò a vedere nell'anarchia non un credo di violenza di classe e di distruzione indiscriminata, ma una teoria seria e idealistica volta alla trasformazione della società.

Benché Bakunin e Kropotkin fossero cosí diversi per carattere e rappresentassero cosí diversi aspetti dell'anarchismo, le differenze fra loro non erano però fondamentali. La volontà di distruggere il mondo ingiusto dell'ineguaglianza e dell'autorità era implicito nell'atteggiamento di entrambi, come lo era la visione di un mondo nuovo, pacifico, un mondo di fratellanza umana che sarebbe nato, come la fenice, dalle ceneri dell'antico. Le differenze erano di accento, dettate dalle circostanze storiche non meno che dalle diversità di carattere. Bakunin era un uomo dell'inizio del diciannovesimo secolo, un cospiratore romantico influenzato dalle tradizioni carbonare e dalla filosofia idealistica tedesca; per quanto energicamene si dichiarasse materialista, per quanto cercasse di adattare le sue idee all'evoluzionismo scientifico dell'età darwiniana, fu pur sempre una visione semi-mistica di salvezza attraverso la

distruzione, derivante dallo hegelismo del 1840-50, quella che dominò la sua evoluzione da nazionalista rivoluzionario a internazionalista anarchico. Kropotkin nacque verso la metà del secolo e assimilò profondamente l'evoluzionismo nei suoi molti aspetti, sicché l'idea della rivoluzione come processo naturale doveva inevitabilmente riuscirgli piú accettabile dell'idea bakuniniana della rivoluzione come apocalisse.

Le concezioni di questi due uomini, che dobbiamo dunque considerare complementari piú che contraddittorie, riflettono il cambiamento della situazione storica dall'ultima fase della carriera di Bakunin — quando il movimento anarchico cominciava appena ad uscire dal crepuscolo delle società segrete e delle insurrezioni su piccola scala — al tempo di Kropotkin, quando esso si diffuse in quasi tutti i paesi del vecchio e del nuovo mondo e divenne per un certo periodo il piú influente movimento operaio nel mondo latino. Kropotkin giocò una parte notevole in quell'espansione; ma una parte diversa da quella di Bakunin. Diversamente da quest'ultimo, non aveva nessuna passione per creare società piú o meno segrete, e altri anarchici del suo tempo, come Errico Malatesta e Fernand Pelloutier, furono molto piú attivi nell'organizzare le masse e nel formare un'élite anarchica di militanti e propagandisti. Kropotkin fu importante, anche per la causa libertaria, soprattutto come personalità e come scrittore; tutto quel che v'era di nobile, tutto quello che era "dolcezza e luce" nell'anarchia sembrava proiettarsi nell'evidente bontà della sua natura, mentre nei suoi scritti egli definiva l'ideale e lo adattava al sapere scientifico del suo tempo con una semplicità e chiarezza non eguagliate neppure da Godwin. Tanta nobiltà e semplicità rivelavano, se non le loro deficienze, almeno le loro limitazioni quando Kropotkin si volgeva a guardare il mondo reale attraverso il cristallo deformante di un'universale benevolenza; le intuizioni di Bakunin, benché non fondate su solidi ragionamenti scientifici, erano spesso piú acutamente realistiche delle ottimistiche razionalizzazioni di Kropotkin.

Kropotkin nacque tra il 1840 e il '50, quando gli uomini della generazione precedente — Herzen e Turgenev e Bakunin — già subivano l'influsso inebriante delle idee occidentali. Nel palazzo di Mosca e nella grande casa di campagna a Kaluga dove trascorse l'infanzia arrivò solo una debolissima eco di queste grandi tempeste spirituali. La famiglia era ricca, potente e antica; gli antenati erano sta-

ti principi di Smolensk e si vantavano discendenti dall'antica dinastia reale fondata da Rurik, che aveva regnato sulla Moscovia prima dei Romanov. Il padre era un generale in ritiro, uno di quegli ufficiali rigidissimi che piacevano allo zar regnante Nicola I.

Forse, dato il carattere di Aleksandr Kropotkin, fu un bene che trascurasse i figli e li lasciasse affidati per la maggior parte del tempo alle cure dei servi e poi di una serie di precettori. Grazie al contatto con i servi, compagni di sofferenza sotto la capricciosa tirannia dei suoi genitori, Kropotkin — come Turgenev prima di lui — sentí fin da bambino il legame di una comune umanità fra i poveri e ricchi e imparò, come avrebbe detto piú tardi, "quali tesori di bontà si nascondevano nel cuore del contadino russo." Un precettore francese che aveva fatto parte della Grande Armata di Napoleone lo iniziò al concetto di eguaglianza, e un precettore russo — uno di quegli studiosi senza fissa dimora che troviamo tanto spesso nei romanzi del diciannovesimo secolo — gli fornì i libri che nutrirono il suo spirito in via di formazione: i racconti di Gogol', e i versi di Puškin e Nekrasov, il giornalismo radicale di Černiševskij. Sotto l'influenza del precettore, N. P. Smirnov, Kropotkin cominciò a scrivere, pubblicando all'età di dodici anni una rivista letteraria scritta a mano della quale lui ed il fratello Aleksandr erano gli unici collaboratori.

Figlio di un alto ufficiale, tutto lo destinava ad una carriera al servizio dello zar. Per caso, ancora bambino, attrasse l'attenzione di Nicola I a un ricevimento offerto dall'aristocrazia di Mosca al sovrano in visita. Nicola ordinò che il ragazzo fosse accolto nel Corpo dei Paggi, la piú esclusiva scuola militare della Russia zarista, fra i cui studenti venivano scelti gli attendenti personali della famiglia imperiale. Kropotkin divenne lo studente piú brillante della scuola, e col tempo sergente del corpo, il che significò che per un anno fu paggio personale del nuovo zar Alessandro II. Con una posizione simile il suo futuro sembrava assicurato; poteva far conto su una nomina a generale in giovane età, e a governatore di provincia intorno alla quarantina.

Ma, quando lasciò il Corpo nel 1862, le idee di Kropotkin avevano subito una serie di cambiamenti che lo mettevano nell'impossibilità di accettare la carriera a cui i suoi insegnanti e i genitori lo consideravano destinato. Il suo atteggiamento sia verso la corte sia verso lo zar era sempre stato ambivalente. Era superficialmente affascinato

dall'eleganza e dalla raffinatezza dell'ambiente in cui viveva nella sua qualità di paggio. "Essere un attore nelle cerimonie di corte," avrebbe osservato molto tempo dopo, "al servizio dei personaggi di piú alto grado, offriva qualcosa piú che un semplice interesse di curiosità a un ragazzo dell'età mia." D'altra parte v'era nel suo carattere una vena di innato puritanesimo che gli ispirava ripugnanza per la dissolutezza di quella vita; e lo disgustavano gli intrighi per il potere e il prestigio di cui era testimone, dalla sua posizione accanto all'imperatore. Altrettanto ambivalente il suo atteggiamento nei confronti dello zar. Per la liberazione dei servi nel 1861 considerava Alessandro un eroe, e ammirava la sua dedizione ai doveri della carica; nello stesso tempo era deluso per le tendenze reazionarie che divennero evidenti nella sua politica poco dopo l'emancipazione dei contadini e che dovevano culminare nella brutale repressione dell'insurrezione polacca, nel 1863.

Inoltre, due forti influenze positive distolsero Kropotkin dall'idea di una carriera al servizio del governo. Erano maturati i suoi istinti liberali, in parte attraverso la lettura della prima rivista di Herzen, *La stella polare*, in parte per reazione alla tirannia degli ufficiali del Corpo dei Paggi. Nello stesso tempo il suo interesse per la scienza stava diventando vera passione.

Era privilegio dei membri del Corpo dei Paggi scegliere il reggimento nel quale volevano servire: si trovava sempre un posto per loro, e se non c'era lo si creava. Quasi tutti i ragazzi sceglievano il reggimento delle Guardie, ma Kropotkin desiderava tre cose piú degli onori e del prestigio: fuggire dall'atmosfera mefitica di Pietroburgo, continuare gli studi scientifici, giocare una parte nelle grandi riforme che sperava ancora sarebbero seguite all'emancipazione dei servi. Giunse alla conclusione che l'unico luogo dove avrebbe potuto realizzare quei tre desideri era la Siberia. Le regioni orientali annesse dal cugino di Bakunin, Muraviëv-Amuski, erano ancora in gran parte inesplorate, e offrivano infinite possibilità a un apprendista scienziato.

> Inoltre, riflettei, la Siberia offre un campo immenso all'applicazione delle grandi riforme che sono state operate o sono sul punto di esserlo; là gli operai devono essere pochi, e troverò un campo d'azione rispondente ai miei gusti.

Chiese quindi un posto nel nuovo e disprezzato reggimento dei Cosacchi a Cavallo dell'Amur. Le autorità rimasero sorprese, la famiglia s'indignò, ma il giovane ebbe la

fortuna di attirare l'attenzione del granduca Michele con la solerzia e l'abilità di cui diede prova nell'aiutare a spegnere un incendio che minacciava il Corpo dei Paggi; ottenne cosí l'appoggo di quell'uomo potente, e riuscí a superare l'opposizione alla sua scelta. "Vai; si può essere utili dappertutto," gli disse Alessandro II; fu l'ultima occasione in cui Kropotkin vide lo zar, già avviato sulla strada della reazione e verso la tragica morte.

In Siberia Kropotkin trovò un'atmosfera molto piú favorevole alle sue speranze di quella di Pietroburgo. La riforma vi veniva ancora presa sul serio, e il governatore generale Korsakov, che aveva chiuso un occhio sui preparativi di fuga di Bakunin, lo accolse come il benvenuto, osservando che gli piaceva avere intorno a sé uomini d'idee liberali. Lo nominò aiuto di campo del governatore della Transbaikalia, generale Kukel, e Kukel a sua volta gli affidò l'incarico di svolgere indagini sul sistema penale in Siberia. Kropotkin si accinse al compito con energia ed entusiasmo; osservò le processioni di prigionieri incatenati marciare attraverso le steppe e ispezionò le baracche cadenti in cui dormivano nelle loro grandi marce dalla Russia europea; visitò le prigioni dei condannati ai lavori forzati, che "corrispondevano tutte, alla lettera, alla famosa descrizione di Dostoevskij nelle *Memorie di una casa dei morti*," e le miniere d'oro, dove i condannati lavoravano immersi fino alla vita in acqua gelida, e le piú terribili di tutte, le miniere di sale, dove i ribelli polacchi morivano di tubercolosi e di scorbuto.

Piú di tutte le sue esperienze precedenti, queste ispezioni ispirarono a Kropotkin un profondo orrore per gli effetti dell'autocrazia; ma sperava ancora che il governo fosse realmente incamminato sulla strada della riforma, e continuò a lavorare al rapporto sulle prigioni e a progetti dello stesso genere. Ma non tardò a capire in quale misura l'indifferenza a Pietroburgo e la corruzione in Siberia cospiravano a frustrare i suoi sforzi. Nello stesso tempo, era molto colpito dal successo della colonizzazione cooperativa intrapresa dai duchoborcy e da altri gruppi di contadini esuli in Siberia.

> Cominciai [dice] a valutare la differenza fra l'agire in base al principio del comando e della disciplina e l'agire in base al principio dell'intesa comune... Benché allora non formulassi le mie osservazioni in termini di lotta di partito, posso dire ora che persi in Siberia tutta la fiducia nella disciplina dello stato. Ero pronto a diventare un anarchico.

Ma dovevano passare parecchi anni prima che l'anarchismo latente di Kropotkin diventasse manifesto. Sempre piú scoraggiato, sempre meno fiducioso nella possibilità di operare riforme, dapprincipio egli cercò rifugio nella scienza e accolse con gioia la possibilità di compiere una serie di viaggi esplorativi attraverso la Siberia orientale e le regioni sulla frontiera con la Manciuria. Qui, nella compagnia di soldati cosacchi e di cacciatori del posto, trovò una vita semplice e incorrotta il cui fascino contribuí senza dubbio a ispirargli quel culto per il primitivo di cui troviamo espressione nei suoi scritti piú tardi. Andava in giro disarmato, confidando nella natura pacifica di quella gente semplice, e infatti non si trovò mai in pericolo a causa dell'ostilità umana; vestiva con molta semplicità, e non tardò a imparare quanto poco occorra per vivere "fuori dal cerchio incantato delle convenzioni della civiltà."

La reputazione di Kropotkin come geografo è fondata in gran parte sui viaggi in Estremo Oriente — per un percorso complessivo di cinquantamila miglia — compiuti durante il servizio in Siberia. Il professor Akumovic' e io abbiamo già descritto quei viaggi.[1] Qui basti dire che, oltre ad esplorare vaste aree degli altipiani siberiani che nessun viaggiatore proveniente dai paesi civili aveva mai traversate, Kropotkin elaborò anche — sulla base delle sue osservazioni — una teoria sulla struttura delle catene montuose e degli altipiani asiatici orientali che rivoluzionò le concezioni dei geografi sull'orografia eurasiatica. Contribuí anche in misura notevole alla nostra conoscenza dell'era glaciale e di quel grande inaridimento dell'Asia orientale che determinò le migrazioni verso ovest dei popoli delle steppe e portò, per una reazione a catena, alle invasioni dei barbari in Europa e nei regni orientali. Fra i geografi Kropotkin è ancora ricordato come uno scienziato che ha recato un grande contributo alla conoscenza della struttura della terra e della sua storia.

Ma, come tutto ciò che gli accadde in quel tempo, quelle esplorazioni — con i lunghi periodi di solitudine e di solitaria riflessione che comportavano — condussero Kropotkin piú vicino al punto in cui avrebbe sacrificato anche il lavoro scientifico a quella che gli sarebbe apparsa come una causa piú alta. Dopo l'arrivo in Siberia, molte influenze avevano contribuito a rafforzare la sua tendenza alla ribel-

[1] George Woodcock e Ivan Akumovic', *The Anarchist Prince*, Londra, 1950.

lione sociale. S'era mescolato agli esuli politici, e aveva subito in particolare l'influsso del poeta M. L. Michajlov, mandato in Siberia nel 1861 per i suoi scritti populisti e morto poi laggiú, di consunzione, nel 1865. Fu Michajlov colui che iniziò Kropotkin alle idee anarchiche incoraggiandolo a leggere Proudhon; dopo avere studiato una copia annotata di *Contraddizioni economiche* ch'era appartenuta al poeta e ch'egli aveva comprato dopo la sua morte, Kropotkin cominciò a considerarsi un socialista: aveva fatto il primo passo sulla strada verso le montagne del Giura.

Nel 1866 accadde un incidente che cristallizzò tutta la sua indignazione, ancora in parte latente, contro l'autocrazia di cui era ancora al servizio. Scoppiò una rivolta fra gli esuli polacchi che stavano costruendo una strada intorno al lago Baikal; gli insorti disarmarono le guardie e si misero in marcia verso sud, con il folle piano di valicare i monti, arrivare in Mongolia e raggiungere infine la costa cinese, dove speravano di trovare un mezzo per raggiungere l'Europa occidentale. Furono intercettati dai cosacchi, e cinque di loro passati per le armi. Indignati, Kropotkin e il fratello Aleksandr diedero le dimissioni dall'esercito zarista. Tornarono a Pietroburgo, dove Pëtr si iscrisse all'università e, siccome suo padre si rifiutava di inviargli denaro, cominciò a svolgere occasionali lavori per la Società Geografica Russa, guadagnando abbastanza da vivere in quel modo spartano che aveva imparato ad apprezzare durante le sue esplorazioni. Un amico che lo frequentò in questo periodo lo descrive insediato in "un povero alloggio da operai, una stanzetta dove trovavano posto a fatica quattro persone... ammobiliata con una tavola di legno bianco, una poltrona di vimini e un grande tavolo da disegno sul quale tracciava le carte dei fiumi e dei monti delle nostre steppe siberiane."

Per parecchi anni gli studi accademici e geografici occuparono quasi interamente la sua attenzione, ma un senso di colpa per le condizioni dei poveri gli mordeva la coscienza; infine, nel 1871, mentre era in Finlandia a svolgere ricerche sui depositi glaciali, ricevette un telegramma in cui gli veniva offerta la carica di segretario della Societa Geografica Russa. Solo pochi mesi prima avrebbe accettato con gioia; in quel momento invece sentí che l'offerta lo costringeva a una scelta sulla quale aveva troppo a lungo esitato. La scienza, con tutti i suoi remoti vantaggi per l'umanità, gli sembrava quasi un lusso quando i suoi simili avevano cosí urgente bisogno d'aiuto.

Che diritto avevo a quelle nobili gioie quando intorno a me non v'era altro che miseria e lotta per un pezzo di pane stantío; quando tutto ciò che avrei speso per vivere in quel mondo di nobili emozioni doveva essere tolto di bocca a coloro che coltivavano il grano e non avevano abbastanza pane per i loro figli?

Sono parole simili a quelle di molti nobili della sua generazione, come lui perseguitati da un senso di colpa. Kropotkin decise che almeno per il momento il suo dovere era altrove che nella ricerca scientifica. La rottura con la scienza non fu in realtà cosí completa come parve in quel momento, ma da allora in poi l'idealismo sociale doveva rimanere il fattore dominante della sua vita, e la scienza doveva diventare la serva piuttosto che l'eguale delle sue aspirazioni rivoluzionarie.

Dapprincipio rimase incerto sulle azioni che dovevano tener dietro a quella decisione. Lo animava un vago impulso di "andare verso il popolo," come facevano tanti giovani russi nel 1870-80, e di tentare di istruirlo per aprirgli cosí la strada verso una vita migliore. Già nell'adolescenza, quand'era membro del Corpo dei Paggi, aveva avuto parte in un progetto di fondare scuole con insegnanti volontari per i servi appena liberati, ma era stato costretto a rinunciarvi, insieme agli amici, a causa del sospetto con cui il governo zarista guardava ad ogni tentativo di illuminare il popolo. Ora si rendeva conto che un'iniziativa pubblica come la fondazione di una scuola avrebbe provocato l'intervento delle autorità; si recò tuttavia nella tenuta di famiglia a Tambov, pronto, secondo il vero spirito populista, a fare qualsiasi cosa, "non importa quanto piccola, che possa contribuire a migliorare il livello intellettuale e ad aumentare il benessere dei contadini." Dovette però constatare — meno penosamente di quegli altri *narodnik* che furono maltrattati e persino consegnati alla polizia dagli stessi contadini ch'erano andati ad aiutare — che il momento di un *rapprochement* fra contadini russi e intellettuali non era ancora venuto. Decise quindi di visitare l'Europa occidentale, dove, in un clima di libertà intellettuale, avrebbe potuto ordinare le idee e capire piú chiaramente quale fosse la condotta da tenere.

Era logico che la sua prima tappa fosse la Svizzera, divenuta la Mecca dei liberali russi cosí come le stazioni termali e le sedi dei casinò di gioco in Germania attiravano i loro compatrioti di gusti piú convenzionali. Kropotkin si fermò a Zurigo, dove parecchie centinaia di russi, uomini e donne, studiavano all'università o partecipavano all'atti-

vità politica come seguaci di Bakunin o del suo rivale populista Pëtr Lavrov. Il fratello Aleksandr era amico e fautore di Lavrov, ma questo non modificò in nessun modo l'intenzione di Pëtr di considerare con imparziale attenzione le molte correnti socialiste e rivoluzionarie con cui venne in contatto in quelle eccitanti settimane di discussioni in mezzo ai russi di Zurigo. Conobbe il discepolo di Bakunin Michail Sažin, meglio noto col nome di Armand Ross, e raccolse tutti i libri sul socialismo che riuscí a trovare, tutti gli opuscoli e gli effimeri giornali pubblicati da sezioni dell'Internazionale in tutta l'Europa. Si convinse cosí che fra i lavoratori dell'Europa occidentale esisteva quella coscienza della loro identità e del loro potere che egli sperava di destare nei contadini del suo paese.

Quanto piú leggevo, tanto piú capivo che ero davanti a un nuovo mondo, sconosciuto a me, e totalmente ignoto ai dotti autori di teorie sociologiche; un mondo che potevo arrivare a conoscere solo vivendo nell'associazione dei lavoratori e a contatto con i lavoratori, vedendoli nella loro vita quotidiana.

Lasciò Zurigo per Ginevra, un centro piú attivo dell'Internazionale, e qui si rese conto delle divisioni insorte in seno all'Associazione. Per cinque settimane si mescolò al gruppo marxista di Ginevra; ma i calcoli politici di Nikolaj Utin, il piú influente marxista russo a Ginevra, non tardarono a infastidirlo; cercò allora Žukovskij, a quel tempo il bakunista di maggior prestigio nella città. Fu Žukovskij a suggerirgli quel viaggio nel Giura che doveva essere per Kropotkin la strada di Damasco.

Il primo che incontrò nel Giura fu James Guillaume, al lavoro nella sua piccola tipografia a Neuchâtel; fu poi a Sonvillier, dove cercò Schwitzguébel, e fece conoscenza con gli orologiai montanari, conversò con loro nelle piccole botteghe, assistette alle riunioni nei villaggi, quando gli artigiani-contadini scendevano dai monti per venire a discutere di quella dottrina anarchica che sembrava offrire la possibilità di instaurare la giustizia sociale senza rinunciare all'indipendenza per loro tanto preziosa.

Difficile immaginare una situazione che potesse piacere di piú a Kropotkin. L'entusiasmo diffuso nei villaggi del Giura all'inizio del decennio 1870-80 confermava le speranze da lui concepite a Zurigo, nel leggere gli opuscoli dell'Internazionale. Le teorie anarchiche che sentiva esporre da Guillaume e Schwitzguébel, e discutere con fervore dagli

orologiai, "esercitavano una forte presa sulla mia mente," ci dice lui stesso,

> ... ma i rapporti egualitari che trovai sui monti del Giura, l'indipendenza di pensiero e d'espressione che vedevo svilupparsi nei lavoratori, la loro illimitata devozione alla causa esercitavano una presa ancora piú forte sui miei sentimenti; e quando scesi dai monti, dopo un soggiorno d'una settimana fra gli orologiai, le mie idee sul socialismo erano ormai chiare. Ero un anarchico.

Nella sua rapidità e nella sua natura emozionale l'esperienza di Kropotkin ebbe tutti i caratteri di una conversione; doveva informare il suo pensiero per il resto della vita.

Solo a fatica Guillaume dissuase Kropotkin dal rimanere in Svizzera, a vivere da artigiano. Il suo dovere, gli ricordò severamente Guillaume, era in Russia, e Kropotkin dovette dargli ragione. Poco dopo il ritorno a Pietroburgo cominciò a svolgere opera attiva di propaganda come membro del Circolo Čaikovskij, il piú famoso fra i gruppi populisti del 1870-80.

Il Circolo Čaikovskij ha poco posto nella storia dell'anarchia, tranne che come l'ambiente in cui Kropotkin cominciò a sviluppare le sue idee di azione e organizzazione. A quest'epoca i suoi membri non pensavano neppur lontanamente a svolgere un'attività terroristica né a cospirare per rovesciare con la forza il regime zarista: si proponevano soltanto di svolgere opera di propaganda, di scrivere e pubblicare opuscoli, di importare letteratura proibita dall'Europa occidentale e di continuare il grande compito di educare il popolo. Per la maggior parte erano costituzionalisti moderati con inclinazioni socialdemocratiche; Kropotkin era fra loro l'unico anarchico, e le sue idee esercitarono poca influenza sul Circolo nel complesso. Anzi, quando nacque una contesa tra i fautori di Lavrov e quelli di Bakunin a proposito del controllo della biblioteca russa a Zurigo, il Circolo Čaikovskij prese le parti dei primi.

In quest'epoca tuttavia Kropotkin scrisse il suo primo saggio anarchico: un opuscolo intitolato *Dobbiamo esaminare gli ideali di una futura società?* Un rapporto segreto della polizia zarista afferma che l'opuscolo fu pubblicato, ma non ne esiste nessuna copia a stampa, e ne fu presentata solo una copia manoscritta quando il saggio fu citato come prova nel famoso processo dei centonovantatré, che nel 1878 segnò la fine della fase pacifica del populismo russo.

Questo opuscolo dimostra che, nonostante l'attiva appartenenza a un gruppo che non condivideva le sue idee, Kropotkin stava già elaborando le teorie anarchiche che avrebbe piú tardi propagandato. Sotto certi rispetti le sue idee erano allora piú vicine a quelle di Proudhon e di Bakunin di quanto non sarebbero state negli anni della maturità. L'influenza di Proudhon è evidente nella proposta che al denaro si sostituiscano buoni di lavoro e nella raccomandazione di fondare cooperative di consumatori e produttori anche sotto il regime zarista, almeno come forma di propaganda. L'idea che la terra e le fabbriche devono diventare possesso di associazioni di lavoratori sembra però piú vicina al collettivismo di Bakunin che al mutualismo, e non v'è ancora traccia di quella forma comunistica di distribuzione che doveva poi essere associata in modo particolare al nome di Kropotkin.

Il nečaevismo e l'idea della rivoluzione con mezzi cospirativi sono esplicitamente respinti. I rivoluzionari non devono fare rivoluzioni, afferma Kropotkin; possono soltanto riunire e guidare gli sforzi del popolo scontento. Kropotkin ripudia lo stato, sostiene che il lavoro manuale dovrebbe essere considerato un dovere comune a tutti, ed espone per la prima volta un'idea caratteristica degli anni piú tardi, sostenendo che nell'educazione dei giovani all'istruzione di tipo intellettuale si deve accompagnare l'addestramento a un'attività artigianale.

Per due anni Kropotkin partecipò alle attività del Circolo Čaikovskij, usando il lavoro di geografo come schermo per l'opera di agitatore che svolgeva — travestito da contadino e col nome di Borodin — nei quartieri operai di Pietroburgo. Nel 1874 fu arrestato e chiuso nella fortezza di S. Pietro e Paolo; dopo due anni si ammalò e fu trasferito nella parte dell'ospedale militare di Pietroburgo riservata ai carcerati. Di qui — non dalla fortezza, come spesso si è detto — compí la famosa fuga descritta con tanta vivacità nelle sue *Memorie di un rivoluzionario*. Nell'agosto 1876 raggiunse l'Inghilterra, e al principio dell'anno successivo passò in Svizzera, dove riallacciò i rapporti stretti piú di quattro anni innanzi con i membri della Fédération Jurassienne.

Questa volta fu subito accolto nelle alte sfere del movimento anarchico, senza dubbio in considerazione delle attività svolte in Russia. Cominciò a scrivere per il *Bulletin* della Fédération Jurassienne e per altri piú effimeri fogli

anarchici; nell'agosto 1877 assistette a quella che fu forse l'ultima riunione dell'Alleanza segreta, e fu eletto segretario di un ufficio di corrispondenza internazionale di cui si progettava la creazione in Svizzera. Piú avanti in quello stesso anno partecipò, come delegato dei gruppi di emigrati russi, all'ultimo congresso dell'Internazionale di Saint-Imier svoltosi a Verviers in Belgio, poi fu al congresso internazionale socialista a Ghent, con la futile speranza di unificare il movimento socialista. Ma se ne andò precipitosamente, convinto che la polizia belga intendesse arrestarlo, e tornò in Inghilterra, dove per qualche tempo si contentò di studiare al British Museum. In quell'epoca cominciò a sviluppare una concezione dell'anarchia come filosofia morale piú che come semplice programma di trasformazione sociale.

> Gradualmente cominciai a rendermi conto che l'anarchia rappresenta piú d'un semplice modo d'azione e d'una semplice concezione di una società libera; che essa è parte di una filosofia morale e sociale che dev'essere elaborata in modo completamente diverso dai metodi metafisici o dialettici usati nelle scienze riguardanti l'uomo. Capii che dev'essere trattata nello stesso modo delle scienze naturali... sulla solida base dell'induzione applicata alle istituzioni umane.

Ma queste speculazioni dovevano aspettare: il bisogno di continuare l'attività di agitatore era troppo forte in Kropotkin per consentirgli di dedicarsi all'elaborazione di teorie — quella sarebbe stata l'opera di anni piú tardi —, e prima della fine del 1877 aveva lasciato la sala di lettura del British per collaborare con Andrea Costa e Jules Guesde alla fondazione dei piccoli gruppi che dovevano formare il nucleo di un movimento anarchico a Parigi. In aprile Costa fu arrestato e Kropotkin fuggí in Svizzera, dove, tranne per brevi viaggi all'estero, rimase fino al 1880.

Cominciò allora il suo periodo piú attivo come agitatore e pubblicista. Fu deluso di constatare, al suo ritorno, che l'entusiasmo degli orologiai del Giura, cosí vivo nel 1872, ora era quasi spento; Guillaume si era ritirato in un'inattività che doveva durare vent'anni, la Fédération Jurassienne stava morendo, il *Bulletin*, per tanto tempo organo di stampa semi-ufficiale del bakunismo puro, non si pubblicava piú. A Ginevra, in compenso, era ripresa una vivace attività anarchica, in gran parte grazie alla presenza d'un gruppo nutrito di esuli russi e francesi pieni d'energia; con uno di questi, il giovane dottore Paul Brousse, Kropotkin collabo-

rò alla direzione de *L'Avant-garde*, che veniva stampata soprattutto per essere portata clandestinamente oltre frontiera, nella speranza di favorire lo sviluppo dell'anarchia in Francia.

Alla fine del 1878 *L'Avant-garde* fu soppressa dalle autorità svizzere e Brousse fu arrestato e incarcerato; per riempire il vuoto lasciato dalla sparizione del giornale, Kropotkin fondò *Le Révolté*, destinato a diventare il piú influente foglio di stampa anarchico dopo la sparizione del *Peuple* di Proudhon nel 1850. Dapprincipio Kropotkin lo scrisse quasi tutto da solo, oltre a dedicare gran parte del suo tempo a tours di conferenze, nello sforzo di ridare vita all'Internazionale nelle piccole città intorno al Lago di Ginevra e nel Giura. Cominciava a capire — forse sotto l'influenza degli anarchici italiani, che già proponevano la teoria della "propaganda attraverso i fatti" — che per il movimento anarchico era venuto il momento di andare oltre la discussione teorica.

> Che cosa si può fare di pratico? [scriveva all'amico Paul Robin]. Purtroppo l'Internazionale è stata finora e continua ad essere solo un'associazione di studio. Non ha nessun campo pratico d'attività. Dove si può trovarlo?

La ricerca di campi di attività pratica dominò il lavoro da lui compiuto per *Le Révolté*, che cercò di rendere "moderato nel tono ma rivoluzionario nella sostanza," e nel quale cominciò a trattare con grande semplicità le questioni storiche ed economiche che pensava dovessero interessare i lavoratori piú intelligenti. Scriveva in un vivace stile giornalistico, con una chiarezza che però non scadeva mai in condiscendenza; la vivacità del *Révolté*, in questo contrasto con la pesantezza e monotonia dei giornali fin allora pubblicati dagli anarchici, lo rese presto popolare fra gli operai d'inclinazioni radicali non solo in Svizzera ma anche nella Francia meridionale, dove contribuí a stimolare il revival dell'anarchia, che vi languiva sin dal fallimento di Bakunin nella rivolta di Lione del 1870.

Kropotkin continuò a dirigere *Le Révolté* fino a quando, dopo avere partecipato al Congresso internazionale anarchico di Londra del luglio 1881, fu espulso dalla Svizzera in conseguenza delle pressioni esercitate in questo senso dall'ambasciatore russo e si stabilí nella piccola città francese di Thonon, sulla riva meridionale del Lemano. Ma anche qui continuò a collaborare regolarmente al giornale.

I primi articoli di Kropotkin nel *Révolté* trattavano soprattutto di problemi d'attualità ed erano improntati a un ottimismo che in ogni sciopero, in ogni tumulto popolare, vedeva un preannuncio della disintegrazione dei grandi stati nazionali, i principali nemici della pace e della giustizia sociale. Per molti anni Kropotkin si aspettò una rivoluzione di portata europea nell'immediato futuro; nel che non v'era nulla di eccezionale, perché le sue speranze erano condivise non solo dagli altri anarchici ma anche da molti fra i suoi avversari marxisti.

Presto egli cominciò a scrivere articoli di meno immediata attualità, criticando la società contemporanea e le sue istituzioni dal punto di vista di un sociologo libertario e tentando di proporre concrete alternative anarchiche. Due dei suoi primi libri, *Parole d'un ribelle* e *La conquista del pane* furono composti di articoli pubblicati sul *Révolté* e sul suo successore parigino, *La Révolte*; e lo stesso si dica per molti dei suoi opuscoli che in anni successivi circolarono in tutto il mondo. Alcuni di questi ultimi, come l'appello *Ai giovani*, *Governo rivoluzionario* e *Lo spirito di ribellione*, hanno conservato gran parte della loro forza e vengono ancor oggi stampati e distribuiti da gruppi anarchici in Europa e nell'America Latina.

Da questi articoli si può datare l'influenza di Kropotkin come ultimo dei grandi teorici anarchici; anche i suoi libri successivi, come *Il mutuo appoggio*, *Fields, Factories and Workshops*, e *L'Etica*, pubblicata postuma, furono concepiti soprattutto come opere intese a dare una base scientifica e filosofica alle concezioni generali emerse dal periodo di giornalismo militante e di agitazione nel decennio 1880-90. È quindi opportuno che sospendiamo il racconto della vita di Kropotkin per considerare gli aspetti piú importanti del suo pensiero in evoluzione.

Il desiderio di stabilire un concreto rapporto fra teoria e pratica è evidente in quasi tutto ciò che Kropotkin scrisse per *Le Révolté*. Egli vi considera la rivoluzione non nella forma apocalittica di un immenso inferno di distruzione — come tanto spesso la immaginò Bakunin — ma come un evento concreto in cui i lavoratori ribelli devono rendersi conto delle conseguenze delle loro azioni, affinché la rivolta non debba sfociare nella creazione di nuovi organi di potere che ostacolino il naturale sviluppo di una società libera. È lo stesso tema di Proudhon nel 1848. Le rivoluzioni non si fanno solo a parole; bisogna anche sapere quel che bisogna fare e volerlo fare.

Se l'indomani della rivoluzione [scrive Kropotkin ne *Lo spirito di ribellione*] le masse popolari avranno al loro servizio soltanto frasi, se non riconosceranno, da fatti di chiarezza accecante, che la situazione si è trasformata a loro vantaggio, se tutto si risolverà in un semplice cambiamento di persone e di formule, non si sarà fatto nulla. ... Perché la rivoluzione sia qualcosa piú che una parola, perché la reazione non ci riconduca domani alla situazione di ieri, la conquista di oggi deve meritare di essere difesa; il povero di ieri non deve essere povero oggi.

In altre parole, la rivoluzione deve assicurare immediatamente due cose: primo, la frustrazione di qualsiasi tentativo di creare un "governo rivoluzionario," anomalia che si contraddice da sola; secondo, un sostanziale progresso verso l'eguaglianza sociale. Il gradualismo è fatale, perché tutti gli aspetti della vita sociale ed economica sono cosí strettamente connessi che solo la completa e immediata trasformazione della società può costituire un'efficace garanzia contro un regresso sul tipo di quelli che hanno tenuto dietro a tutte le rivoluzioni del passato.

Quando verrà quel giorno — e sta a voi affrettarlo —, quando una regione intera, quando grandi città con i loro sobborghi si libereranno dal giogo dei governanti, il vostro compito è chiaro: tutte le attrezzature devono tornare alla comunità, i mezzi sociali in possesso di individui devono essere restituiti ai loro veri proprietari, cioè a tutti, affinché ciascuno possa avere la parte che gli spetta nel consumo, affinché la produzione possa continuare per tutto ciò che è necessario ed utile, affinché la vita sociale, lungi dall'essere interrotta, possa riprendere con la massima energia.

Quando Kropotkin dice che tutto deve tornare alla comunità, non lo intende in un senso vago e generale: intende che deve diventare proprietà della *Comune*. È questo un termine abbastanza familiare ai francesi, ai quali principalmente egli si rivolgeva; indica l'unità amministrativa locale, che è la piú vicina al popolo e ai suoi interessi, ma vi è implicito un significato rivoluzionario, il riferimento alle Comuni parigine del 1793 e del 1871. Ma Kropotkin allarga l'idea: per lui la Comune non è un organo governativo locale, e neppure un'espressione di federalismo politico, come furono le due grandi Comuni. È un'associazione volontaria cui fanno capo tutti gli interessi sociali, rappresentati dai gruppi di individui che essi direttamente riguardano; l'unione fra diverse Comuni forma una rete di rapporti di cooperazione che sostituisce lo stato.

Sul piano economico la Comune troverà espressione nel-

la libera disponibilità di beni e servizi per tutti coloro che ne hanno bisogno; e qui, in questo porre l'accento sul *bisogno* piú che sulla quantità di *lavoro* fatto come criterio di distribuzione, Kropotkin si differenzia da Bakunin, collettivista, e da Proudhon, mutualista, che teorizzarono entrambi sistemi di distribuzione in diretto rapporto con la quantità di tempo dedicata al lavoro dal lavoratore singolo. In altre parole, Kropotkin è un comunista anarchico: per lui il sistema salariale, in qualsiasi sua forma, e anche se affidato all'amministrazione di Banche del Popolo o di associazioni di lavoratori attraverso *buoni di lavoro*, è semplicemente un'altra forma di coercizione. In una società volontaria non ha piú posto.

La teoria completa del comunismo anarchico è sviluppata in particolare ne *La conquista del pane*, pubblicata a Parigi solo nel 1892, benché gli articoli di cui il libro è composto fossero stati scritti nel decennio precedente. Bisogna però sottolineare che il comunismo anarchico non era nuovo neppure quando Kropotkin ne scriveva sulle pagine del *Révolté* e della *Révolte*: egli ne fu il grande apostolo e divulgatore, ma è dubbio che ne sia stato l'inventore.

La caratteristica che distingue il comunismo anarchico dalle altre dottrine libertarie è l'idea di libera distribuzione, piú vecchia dell'anarchia stessa. Tommaso Moro la propose nel sedicesimo secolo, Winstanley nel diciassettesimo; il sistema è una fra le caratteristiche della Città del Sole di Campanella, e anche nei falansteri immaginati da Fourier i pochi individui che non si fossero lasciati convincere a trovar piacevole il lavoro avrebbero avuto egualmente diritto, come esseri umani, a ricevere dalla comunità i mezzi di sostentamento.

Pare anzi probabile che l'idea di Fourier fosse una tra le fonti del comunismo anarchico. Proudhon aveva condannato i fourieristi per quell'irreggimentazione che le loro comunità socialiste sembravano implicare, ma Élisée Reclus fu un fourierista attivo prima di collaborare con Bakunin nei primi tempi della Fratellanza Internazionale, ed è probabile che portasse con sé alcune idee di Fourier quando divenne uno fra i leaders del movimento anarchico francese nel decennio 1870-80.

La prima pubblicazione in cui si combinano idee anarchiche e comuniste è un opuscoletto di François Dumartheray, un artigiano ginevrino che piú tardi avrebbe aiutato Kropotkin a pubblicare *Le Révolté*. Intitolato *Aux travail-*

leurs manuels partisans de l'action politique, fu pubblicato a Ginevra nel 1876. A quel tempo Kropotkin aveva appena lasciato la Russia; sarebbe arrivato a Ginevra solo nel febbraio 1877, sicché Dumartheray non poté essere influenzato dalle sue idee. A quel tempo a Ginevra c'era invece Élisée Reclus: può darsi benissimo che fosse lui a convertire Dumartheray, che non pare fosse un uomo dotato di grande originalità d'idee.

In ogni caso, e quale che fosse la sua origine, l'idea si diffuse rapidamente. Čerkesov, il principe georgiano attivo in Svizzera fra gli anarchici nel decennio 1870-80, disse che nel 1877, a un anno dalla morte di Bakunin, nei circoli libertari svizzeri tutti avevano accettato i principi del comunismo anarchico pur rifiutandosi di usarne il nome. Gli italiani, in contatto con le correnti svizzere tramite Cafiero, Malatesta e altri militanti che di tanto in tanto trovavano opportuno valicare la frontiera tra l'Italia e il Canton Ticino, nel 1877 andavano nella stessa direzione. Rimaneva da fare l'ultimo passo, accettare il nome di comunisti anarchici; e fu fatto sia in Svizzera sia in Italia nel 1880, quando, come Kropotkin disse a Guillaume molto tempo dopo, lui, Reclus e Cafiero persuasero il Congresso della Fédération Jurassienne ad accettare il comunismo libertario come sua dottrina economica. L'unica altra sezione attiva del movimento esistente a quel tempo, la sezione spagnola, non decise nello stesso senso, e rimase fino al 1939 sotto l'influsso delle idee collettivistiche di Bakunin.

Il Congresso della Fédération Jurassienne nel 1880 fu la prima occasione in cui Kropotkin espose pubblicamente i principi del comunismo anarchico. Sotto lo pseudonimo rivoluzionario di Levašov presentò infatti un rapporto intitolato *L'idea anarchica dal punto di vista della sua realizzazione pratica*, pubblicato poi nel *Révolté*, che divenne da quel momento l'organo dei comunisti anarchici. Il rapporto sottolinea la necessità che la rivoluzione — quando sarebbe avvenuta — fosse basata sulle Comuni locali, che avrebbero compiuto le necessarie espropriazioni e collettivizzato i mezzi di produzione. Non indicava in modo specifico il metodo comunista di distribuzione, ma nel discorso con cui lo accompagnò Kropotkin disse chiaramente di considerare il comunismo — nel senso di libera distribuzione e di abolizione d'ogni forma di sistema salariale — il risultato che sarebbe immediatamente derivato dalla collettivizzazione dei mezzi di produzione.

Nella *Conquista del pane* — gli articoli di cui il libro

è composto furono scritti intorno alla metà del decennio 1880-90, pochi anni dopo quelli raccolti in *Parole d'un ribelle* — Kropotkin dimostra di avere riflettuto piú a fondo sui principi del comunismo anarchico. L'accento, qui, si è spostato: non manca un esame della tattica rivoluzionaria, ma questo non è piú l'aspetto preponderante, e l'attenzione dell'autore è assorbita in gran parte da un esame delle ragioni scientifiche e storiche che possono spingerci ad accettare la possibilità di una vita di "benessere per tutti." Kropotkin non vi propone un'Utopia, non vi presenta cioè l'immagine di un mondo ideale illustrato fin nei minimi particolari: come tutti gli anarchici, egli pensa che la società, specialmente dopo la rivoluzione sociale, non cesserà mai di crescere e di cambiare, e che progetti troppo esaurienti per il suo futuro sarebbero solo un tentativo assurdo e dannoso da parte di uomini viventi in un disgraziato presente di stabilire come altri dovranno vivere in un futuro piú felice. Prende solo in considerazione alcuni dei piú gravi problemi sociali del presente e cerca di stabilire come potranno essere risolti in un mondo in cui la produzione risponderà ai fini del consumo e non del profitto e in cui la scienza si consacrerà alla ricerca dei mezzi per conciliare e soddisfare le necessità di tutti.

La conquista del pane prende le mosse dall'assunto — derivato da Proudhon — che il retaggio dell'umanità è un retaggio collettivo, in cui è impossibile isolare e misurare il contributo del singolo, e del quale dunque gli uomini devono godere collettivamente.

> Tutte le cose sono di tutti gli uomini, perché tutti gli uomini ne hanno bisogno, perché tutti hanno collaborato secondo le loro forze a produrle, perché non è possibile valutare la parte di ciascuno nella produzione delle ricchezze del mondo... Se l'uomo e la donna svolgono la loro giusta parte di lavoro, hanno anche diritto alla loro giusta parte di tutto ciò che è prodotto da tutti, e quella parte è sufficiente ad assicurare il loro benessere.

Ne segue che ineguaglianza e proprietà privata devono essere abolite; ma all'individualismo capitalistico non si dovrebbe sostituire la proprietà dello stato, come vorrebbero i socialisti autoritari bensí un sistema di cooperazione volontaria: un sistema del quale, sottolinea Kropotkin, i governi stessi hanno constatato la praticità ad esempio negli accordi internazionali postali e ferroviari. Non v'è alcun motivo logico che impedisca di estendere questi accordi volontari fino ad abbracciare tutte le funzioni di una società complessa.

Le ingiustizie e le crisi economiche del capitalismo hanno radice, sostiene Kropotkin, non nella sovrapproduzione ma nel sottoconsumo, e nel fatto che troppa parte del lavoro è assorbita da occupazioni improduttive: se non si producessero piú merci di lusso, se tutta l'energia maldiretta, sprecata in attività burocratiche e militari, fosse volta a fini socialmente utili, non sarebbe piú un problema produrre di che soddisfare ampiamente le necessità di tutti. Seguendo la stessa linea di pensiero di Godwin, egli afferma anzi che se tutti gli uomini lavorassero con le braccia e col cervello "cinque ore al giorno dai venti o venticinque anni ai quarantacinque o cinquanta," tanto basterebbe ad assicurare il benessere materiale a tutti. Avendo lui stesso, come scienziato, conosciuto la gioia dell'attività creativa, sa che una certa quantità di tempo libero, un certo agio del vivere sono necessari come il pane al libero fiorire dello spirito umano.

> L'uomo non è un essere i cui unici scopi nella vita siano mangiare, bere, procurarsi un rifugio. Una volta soddisfatte le necessità materiali, si fanno sentire altre necessità che, generalmente parlando, si possono definire di natura artistica. Queste necessità sono diversissime; variano da un individuo all'altro, e quanto piú civile sarà una società, quanto piú sarà sviluppata l'individualità, tanto piú diversi saranno i desideri.

Cosí, se da una parte la vita lavorativa dell'uomo sarà organizzata da associazioni cooperative di lavoro, dall'altra la sua vita nel tempo libero si arricchirà grazie ad una vasta proliferazione di società di mutuo interesse, simili alle esistenti società di studiosi, ma allargate ad abbracciare una grande popolazione di amatori ferventi. Tutti gli artisti e gli scienziati diventeranno amatori in entrambi i sensi di questa parola ambivalente, giacché tutti, Kropotkin ne è convinto, saranno lieti di svolgere la loro parte di lavoro manuale e di allargare grazie ad esso l'esperienza che porteranno nelle loro attività artistiche o intellettuali.

Da Fourier Kropotkin riprende l'idea del lavoro "piacevole" che per lui, come piú tardi per il suo amico William Morris, diventa una fra le chiavi del successo di una società libera. Non v'è dubbio che in un mondo capitalista quasi tutti trovano sgradevole il loro lavoro e sarebbero ben lieti di abbandonarlo. Ma questo non significa che l'uomo sia pigro per natura; al contrario, preferisce essere occupato e trova soddisfazione nel lavoro fatto liberamente e in circostanze gradevoli. Alla base della noia e della frustrazione

di cui soffrono i lavoratori stanno la divisione del lavoro e le cattive condizioni esistenti nelle fabbriche; se l'ambiente di lavoro sarà reso piacevole e sano, se le occupazioni saranno variate cosí da dare al produttore il senso dell'utilità della sua fatica, il lavoro cesserà di essere sgradevole, e il piacere che ciascuno vi potrà trovare sarà rafforzato dalla soddisfazione morale di sapersi un uomo libero che lavora per il bene generale. Tanto basta, secondo Kropotkin, a respingere le obiezioni di quanti sostengono che in un mondo comunista anarchico, dove ciascuno potrà prendere liberamente dai depositi comuni ciò di cui avrà bisogno, verrà meno ogni incentivo al lavoro; il migliore incentivo non è la minaccia del bisogno ma la consapevolezza di fare qualcosa di utile.

In questo, Kropotkin dimostra la caratteristica fiducia anarchica nella naturale tendenza dell'uomo ad assumersi le proprie responsabilità sociali. La società — sostiene — diversamente dal governo, è un fenomeno naturale; rimosse tutte le restrizioni artificiali, gli uomini si comporteranno da esseri socialmente responsabili, perché a questo li porta la loro natura. Naturalmente, egli non tiene conto del fatto che quando gli uomini sono stati condizionati alla dipendenza la paura della responsabilità diventa un'affezione psicologica che non scompare appena ne sono state eliminate le cause.

Ma ammette lui stesso, a malincuore, che alcuni individui asociali potrebbero dimostrarsi insensibili alle attrattive del lavoro in una società libera. In tal caso, afferma, la società ha il diritto di esercitare una pressione morale; cosí nell'Eden di libertà evocato nella *Conquista del pane* entra il serpente dell'opinione pubblica, di cui Orwell ha denunciato la presenza nel paradiso degli anarchici. Non si può fare a meno di sentirsi inquieti nel leggere le esortazioni che Kropotkin rivolge a questo punto all'uomo inutile.

> Se sei assolutamente incapace di produrre alcunché di utile, o se ti rifiuti di farlo, allora vivi da isolato o da invalido. Se saremo abbastanza ricchi da darti ciò che è necessario alla vita, saremo felici di dartelo... Sei un uomo, e hai il diritto di vivere. Ma quando desideri vivere in condizioni speciali, ed esci dalle file, è piú che probabile che tu abbia a soffrire per questo nei tuoi rapporti quotidiani con altri cittadini. Sarai guardato come un fantasma della società borghese, a meno che i tuoi amici, avendoti scoperto qualche straordinario talento, generosamente ti liberino da tutti gli obblighi morali facendo per te il lavoro necessario.

Una società libera in cui coloro che si rifiutano di vivere come gli altri, coloro che non stanno " nelle file" sono oggetto di condanna morale da parte dei vicini può sembrare una contraddizione. Tuttavia la stessa idea era stata espressa da Godwin un secolo prima di Kropotkin, e persino si accorda con quella inquietante vena di puritanesimo che corre per tutta la tradizione anarchica; come tutti gli estremisti teorici, gli anarchici soccombono spesso alla tentazione di condannare chi è diverso da loro.

Ma torniamo alla biografia di Kropotkin, che abbiamo lasciato nella Savoia francese dopo l'espulsione dalla Svizzera. Egli rimase a Thonon solo poche settimane, poi andò in Inghilterra, lungo la strada tenendo discorsi a gruppi anarchici nel Lionese. Pare che prendesse in considerazione l'idea di stabilirsi in Inghilterra, ma i socialisti erano ben lontani dal mostrare la vitalità di cui avrebbero dato prova di lí a qualche anno. Restò quasi un anno a Londra; poi, non potendo sopportare piú a lungo quell'atmosfera stagnante, nell'ottobre 1882 fece ritorno a Thonon, dove se non altro era vicino ai vecchi compagni di Ginevra.

Aveva scelto male il momento per rientrare in Francia. Nei mesi del suo soggiorno in Inghilterra la Francia centrale era stata percorsa da un'ondata di scontento, culminata in una serie di tumulti e attentati dinamitardi a Monceau-les-Mines nel Massif Central. Le autorità francesi erano convinte che esistesse un rapporto fra questi fatti e lo sviluppo del movimento anarchico nella Francia meridionale. Nei mesi trascorsi oltremanica Kropotkin aveva perso i contatti con il movimento francese, ma i suoi rapporti con *Le Révolté*, il principale periodico libertario, la sua fama internazionale di teorico della rivoluzione e il fatto che il suo ritorno in Francia coincise, per puro caso, con nuove esplosioni di violenza bastarono a convincere la polizia che era troppo pericoloso per essere lasciato in libertà. Il suo arresto, alla fine del 1882, segnò il culmine di una grande campagna di polizia contro gli anarchici. Il 3 gennaio 1883 egli comparve, con cinquantatré compagni, davanti alla Corte Correzionale di Polizia di Lione; altri quattordici accusati erano latitanti. Siccome nulla indicava che i prigionieri fossero implicati nei recenti atti di violenza, l'accusa invocò una legge contro l'Internazionale adottata dopo la Comune e fece carico agli imputati di essere membri di un'associazione proibita.

Gli imputati fecero del loro meglio per trasformare il processo in un'occasione di esporre pubblicamente le loro

idee. Kropotkin redasse la dichiarazione di principi che tutti sottoscrissero. Essa denunciava i governi e il capitalismo, chiedeva l'eguaglianza "come condizione primaria della libertà" e "la sostituzione, nei rapporti umani, di un libero contratto, perpetuamente rivedibile, all'amministrazione e alla tutela legale, alla disciplina imposta dall'alto," e si concludeva con quest'ironica sfida: "da quei ribaldi che siamo, chiediamo pane per tutti; per tutti egualmente indipendenza e giustizia." Kropotkin fece anche un discorso, spiegando il come e il perché era diventato un rivoluzionario ed esortando i giudici a non perpetuare l'odio di classe ma ad unirsi a tutti gli uomini giusti nella lotta per una società in cui l'assenza del bisogno avrebbe eliminato ogni causa di lotte.

La sua eloquenza non ebbe nessun effetto sulla corte; né, del resto, era diretta a quello scopo. Benché l'accusa fosse costretta ad ammettere che l'Internazionale non esisteva piú, gli imputati furono giudicati colpevoli di appartenervi. Kropotkin e tre altri propagandisti anarchici tra i piú in vista furono condannati a cinque anni di carcere e chiusi nella prigione di Clairvaux, nella vecchia Abbazia di San Bernardo, dove ricevettero il trattamento di favore riservato ai carcerati politici. Là, Kropotkin riempí il suo tempo con le molte occupazioni di un uomo versatile e pieno di risorse. Tenne ai suoi compagni di carcere corsi di lingue, cosmografia, fisica e geometria; fece esperimenti di coltivazione intensiva nel giardino del carcere; scrisse articoli sulla Russia per il *Nineteenth Century* e di argomento geografico per *La Revue socialiste*, collaborò all'*Enciclopedia Britannica* e alla monumentale *Geografia universale* di Élisée Reclus.

Il fatto che tante pubblicazioni rispettabili erano pronte ad accettare i lavori scritti da Kropotkin in una prigione francese dimostra non solo quanto ampia fosse la fama di cui godeva come studioso, ma anche quanto fosse diffusa la disapprovazione per il processo e per la condanna che aveva subiti. Georges Clemenceau presentò alla Camera dei Deputati una mozione in cui chiedeva per lui l'amnistia; essa raccolse piú di cento voti. Fogli di stampa moderati come il *Journal des économistes* condannarono la sentenza, l'Accademia francese delle scienze offerse a Kropotkin di mandargli tutti i libri di cui avesse bisogno, Ernest Renan gli mise a disposizione la sua biblioteca. La petizione d'uomini di cultura e di lettere inglesi che Victor Hugo presentò al Presidente di Francia era firmata da al-

cuni fra i nomi piú celebri dell'Inghilterra vittoriana — Swinburne e Morris, Watts-Dunton e Burne-Jones, Leslie Stephen e Frederic Harrison, Sidney Colvin e Patrick Geddes, John Morley, James Runciman e Alfred Russel Wallace —, da quindici professori delle università piú importanti e dai piú alti funzionari del British Museum.

Nessuna di queste manifestazioni di simpatia e di protesta ebbe effetto immediato; Kropotkin rimase in prigione, dove si ammalò gravemente di malaria — endemica nella regione di Clairvaux — e di scorbuto. Dopo di questo, e dopo che il premier francese, De Freycinet, ebbe ammesso che i provvedimenti contro Kropotkin erano stati presi in seguito a pressioni russe — dichiarò infatti che alla sua scarcerazione facevano ostacolo "ragioni diplomatiche" —, l'indignazione popolare costrinse infine il Presidente a condonare la pena a lui e agli altri prigionieri anarchici.

Kropotkin fu dunque rilasciato, dopo tre anni di carcere, il 15 gennaio 1886; nel marzo dello stesso anno sbarcava per la quarta volta in Inghilterra. Questa sarebbe stata la sua seconda patria per piú di trent'anni, e l'arrivo nell'isola segnò la fine di quell'attiva esistenza di esploratore e rivoluzionario che durava ormai da un quarto di secolo, dall'arrivo in Siberia. È vero che Kropotkin ebbe parte nel movimento anarchico inglese e contribuí a fondare il periodico *Freedom* e il Freedom Group, l'unica duratura organizzazione anarchica in Inghilterra; è vero anche che compí occasionali giri di conferenze in Inghilterra e due volte nel Nord-Africa, e che partecipò alla fondazione di alcuni periodici di emigrati russi, ma tutte queste attività furono sporadiche, ed egli non assunse piú quella funzione di leader militante che aveva svolta nel periodo in cui dirigeva *Le Révolté*. Prevalse in lui la tendenza al ritiro, a una vita di studioso e di teorico; lo studio dei piú vasti aspetti sociologici dell'anarchia si combinò con un ritorno agli interessi scientifici di un tempo. Per lunghi periodi visse in lontani sobborghi, dove coltivava giardini che facevano l'invidia del vicinato e in fine di settimana apriva la sua casa a una serie di visitatori comprendente non solo geografi e anarchici, ma anche radicali e intellettuali inglesi di vari tipi, da Bernard Shaw a Tom Mann, da Frank Harris a Ford Madox Ford. Per gli anarchici divenne il grande studioso e il profeta del movimento, un uomo a cui si chiedevano consigli e articoli, a cui si facevano accoglienze trionfali le rare volte che compariva a un pubblico incontro o a una riunione in uno dei clubs rivoluzionari al-

lora numerosissimi in Soho e Whitechapel. Il pubblico inglese colto onorava in lui un simbolo della lotta russa contro l'autocrazia. I suoi articoli nel *Times* e nei periodici scientifici erano letti con rispetto: la sua autobiografia, *Memorie di un rivoluzionario*, e l'opera in cui illustrava il ruolo della cooperazione come un fattore dell'evoluzione, *Il mutuo appoggio*, furono subito accettate come classici nel loro campo.

Nello stesso tempo anche l'atteggiamento di Kropotkin si andava lentamente modificando. Egli dava sempre maggior rilievo all'aspetto evolutivo del cambiamento sociale, mettendolo in rapporto con pacifici sviluppi in seno alla società piú che con violente sollevazioni rivoluzionarie; raccomandava sempre meno i metodi violenti, e già nel 1891 accennò in uno dei suoi discorsi alla possibilità che l'anarchia si affermasse grazie al semplice "maturare dell'opinione pubblica e con il minimo possibile di agitazione e disordini." Le azioni degli assassini anarchici in questo periodo erano per lui una fonte di autentica angoscia; non voleva condannarli perché capiva che i loro motivi erano onesti e comprensibili, ma non poteva approvare i loro metodi.

Le ragioni di questi cambiamenti nell'atteggiamento di Kropotkin erano molte. Il peggioramento delle sue condizioni di salute rendeva necessaria un'esistenza piú tranquilla, e questa portò alla superficie la sua naturale benignità. Adottò i principi evoluzionistici perché la sua natura mite lo predisponeva a preferire i mutamenti graduali alla violenza rivoluzionaria, ma anche per il rinnovarsi dei suoi interessi scientifici, che lo portò a reagire contro il romanticismo apocalittico di Bakunin. Riconobbe che le sue precedenti attività di agitatore non avevano prodotto i rapidi risultati in cui sperava, e i continui insuccessi del movimento rivoluzionario gli fecero apparire sempre piú improbabile una vittoria nel futuro immediato. Ma forse ciò che contribuí piú di ogni altra cosa al mutare delle sue idee fu il contatto con il movimento socialista inglese. Amico intimo di William Morris[1], Kropotkin conosceva e stimava molti fabiani e alcuni tra i fondatori dell'Independent Labour Party, come Keir Hardie; e benché fra lui e H. M. Hyndman, il leader marxista della Social Democratic Fe-

[1] È significativo il fatto che non appoggiò mai il gruppo di anarchici violenti che rese la vita nella Lega Socialista tanto difficile per Morris.

deration, il disaccordo fosse costante, ciò non impedí che nutrissero un profondo rispetto personale l'uno per l'altro. Kropotkin fu colpito dalla reciproca tolleranza fra le varie correnti del movimento operaio inglese. Riconosceva che nel socialismo inglese l'elemento libertario era piú forte che nei movimenti marxisti continentali, e fu influenzato, forse senza saperlo, da quella speranza di procedere verso la meta ideale attraverso cambiamenti graduali e ragionevoli che permea la tradizione laburista britannica. Questi aspetti del socialismo inglese derivavano in gran parte dalla sotterranea influenza di William Godwin e dei suoi discepoli; fatto significativo, Kropotkin scoprí Godwin proprio in questo periodo e riconobbe in lui un precursore.

Se l'atteggiamento di Kropotkin cambiò, ciò non significa che egli abbandonasse gli ideali d'un tempo. Sino alla fine della vita rimase convinto dei mali del capitalismo e del governo, e della necessità di un cambiamento che trasformasse la società intera, sostituendo il comunismo libertario ad un sistema dominato sul piano politico dallo stato e sul piano economico dal sistema salariale. La simpatia per i socialisti inglesi non lo portò a nessun compromesso sulle questioni fondamentali su cui le sue opinioni divergevano dalle loro. Ma l'aspetto dell'anarchia ch'egli presentava era radicalmente diverso da quello suggerito dagli atti di violenza dei propagandisti "per mezzo dei fatti" che cominciavano allora ad operare nell'Europa latina; e se in Francia e in Inghilterra l'anarchismo apparve a molti non anarchici, come al fabiano Edward Pease, "una dottrina coerente e quasi sublime," ciò fu dovuto — come osserva lo stesso Pease — alla "straordinaria abilità" e al "carattere irreprensibile" di Kropotkin e dei suoi compagni. La benignità del suo aspetto, la dolcezza e ragionevolezza che sostituí nei suoi scritti la violenza verbale di Bakunin e la frequenza di paradossi di cui si compiaceva Proudhon, lo straordinario *savoir faire* con persone di tutte le classi sociali — fosse ospite nelle dimore di campagna degli aristocratici o nelle casette dei minatori del Durham — tutto contribuí a questa trasformazione dell'immagine dell'anarchismo. Parte del pubblico cominciò a vedervi non un credo in cui la critica radicale era l'elemento piú importante, come in Proudhon, o in cui la distruzione della vecchia società era considerata l'unico compito urgente — e la società nuova badasse da sola a se stessa — come in Bakunin, ma piuttosto una dottrina che, senza essere rigidamente utopistica come in Cabet e nei piú tardi fourie-

risti, presentava un'alternativa concreta e realizzabile alla società esistente.

Gli ultimi contributi di Kropotkin alla teoria generale anarchica furono *Il mutuo appoggio*, pubblicato nel 1902, e un saggio pubblicato nel 1903 col titolo *Lo Stato*. I libri successivi, *Ideali e realtà nella letteratura russa*, *La Grande Rivoluzione*, e *L'Etica*, pubblicata postuma, sono opere periferiche, espressioni di uno spirito libertario, ma non direttamente intese a difendere la causa del comunismo anarchico.

Il mutuo appoggio fu il contributo di Kropotkin a una controversia le cui origini remote vanno cercate nell'opera che segnò la nascita dell'anarchia teorica: *Political Justice* di Godwin. L'idea godwiniana di benevolenza universale non era dissimile da quella kropotkiniana di mutuo appoggio; su di essa Godwin aveva fondato le sue affermazioni che se gli uomini si comportassero razionalmente, facessero la loro parte di lavoro socialmente utile, eliminassero le attività improduttive, sfruttassero le scoperte scientifiche a beneficio della società, tutti potrebbero vivere nel benessere e ancora avere il tempo di coltivare lo spirito. È evidente la somiglianza fra queste argomentazioni e quelle svolte nella *Conquista del pane*.

In risposta a Godwin, T. R. Malthus formulò nel 1796 la famosa teoria che la popolazione ha una tendenza naturale ad aumentare a un ritmo piú rapido delle riserve disponibili di cibo, e che l'equilibrio è mantenuto soltanto da fenomeni come epidemie, carestie, guerre, e dalla generale lotta per l'esistenza nella quale i deboli vengono eliminati. Tradurre in pratica le proposte di Godwin avrebbe significato soltanto disturbare il funzionamento di questo sistema naturale di limitazione dell'incremento demografico, col risultato che la popolazione sarebbe cresciuta piú in fretta della disponibilità di cibo e che la fame avrebbe ristabilito l'equilibrio naturale; l'idea che fosse possibile un miglioramento fondamentale nelle condizioni del genere umano era dunque puramente chimerica.

Nonostante le confutazioni di Hazlitt e Godwin, la dottrina di Malthus rimase una durevole presenza nel pensiero vittoriano, e parve ricevere nuova conferma nel campo biologico quando Darwin indicò nella competizione e nella lotta per l'esistenza gli elementi dominanti nel processo attraverso il quale la selezione naturale conserva le variazioni vantaggiose ed elimina le svantaggiose. Piú tardi Darwin riconobbe che la cooperazione in seno alla specie va

tenuta presente come fattore dell'evoluzione, ma l'idea di conflitto rimase il fattore dominante nella sua concezione del processo evolutivo, e ancora maggior rilievo le fu dato dai neodarwiniani, ad esempio da Thomas Henry Huxley con la sua visione del mondo animale come "un perpetuo spettacolo di gladiatori" e della vita dell'uomo primitivo come "una continua lotta libera." La lotta, per Huxley, era non soltanto desiderabile come condizione del progresso, ma anche inevitabile.

A prima vista può sembrare che questo atteggiamento abbia molto in comune con quegli aspetti del pensiero anarchico che vedono nella lotta un mezzo necessario per la creazione di una società libera. Ma per gli anarchici la lotta è necessaria solo per eliminare gli aspetti negativamente competitivi della società esistente. Nel futuro da essi vagheggiato la competizione, *se* esisterà, si trasformerà in emulazione socialmente utile; una lotta perpetua del tipo postulato dai neo-darwiniani sarebbe fatale a una società fondata sulla cooperazione. Per i pensatori libertari divenne quindi necessario confutare efficacemente le argomentazioni di Malthus e Huxley: questo Kropotkin si propose di fare nel *Mutuo appoggio.*

Il suo interesse per gli aspetti cooperativi dell'evoluzione datava dagli anni delle esplorazioni in Siberia. Osservando la vita animale nelle regioni selvagge che attraversava aveva notato meno segni di lotta che di cooperazione fra animali della stessa specie. La conversione all'anarchia acuí il suo interesse per la socialità animale, e in un articolo pubblicato nell'aprile 1882 nel *Révolté* egli mise in discussione i principi darwiniani e adombrò quella che sarebbe stata la sua teoria del "mutuo appoggio" sostenendo che "la solidarietà e il lavoro in comune" sono gli elementi da cui la specie trae forza nella "lotta per la conservazione dell'esistenza contro gli avversi poteri della natura." Qualche tempo dopo, durante la prigionia a Clairvaux, fu molto colpito da ciò che lo scienziato Kessler aveva detto in una conferenza tenuta a Mosca, nella quale aveva sostenuto l'importanza della cooperazione come fattore del processo evolutivo. Ma fu il saggio di Huxley *The Struggle for Existence and Its Bearing upon Man*, pubblicato nel 1882, quello che sollecitò Kropotkin a tentare una confutazione; nel 1890 egli cominciò a pubblicare in *Nineteenth Century* la serie di saggi che avrebbe poi raccolto nel *Mutuo appoggio.*

In tutto il mondo animale, dagli insetti su su fino ai mammiferi piú evoluti, sostiene Kropotkin, "le specie i

cui membri vivono solitari o in piccole famiglie sono relativamente poche, e il numero dei loro rappresentanti è limitato." Spesso si tratta di specie in via d'estinzione, oppure il loro modo d'esistenza è determinato dalle condizioni artificiali che gli uomini hanno creato distruggendo l'equilibrio naturale. Ma il soccorso reciproco è la regola nelle specie meglio affermate, come Kropotkin dimostra con un'imponente serie di osservazioni raccolte da lui e da altri scienziati; è anzi l'elemento piú importante nella loro evoluzione.

La vita in società permette agli animali piú deboli, ai piú deboli fra gli uccelli o fra i mammiferi, di resistere o di difendersi contro gli uccelli e gli animali da preda piú terribili; rende possibile la longevità; consente alla specie di allevare i piccoli con il minore spreco possibile di energia e di mantenere piú o meno costante il numero dei suoi membri nonostante un bassissimo tasso di natalità; consente agli animali gregari di migrare in cerca di nuove sedi. Quindi, pur ammettendo che forza, rapidità, colori protettivi, astuzia e capacità di resistenza alla fame e al freddo, cioè le qualità indicate da Darwin e Wallace, sono altrettanti elementi a vantaggio dell'individuo o della specie in date circostanze, sosteniamo che in *qualsiasi* circostanza la socialità è il piú grande dei vantaggi nella lotta per l'esistenza. Quelle specie che consapevolmente vi rinunciano sono destinate all'estinzione; mentre gli animali che meglio degli altri sanno vivere in società sono quelli che hanno maggiori possibilità di sopravvivere e di evolversi, anche se sono inferiori agli altri in *tutte* le facoltà enumerate da Darwin e Wallace, eccezion fatta per la facoltà intellettuale.

La facoltà intellettuale, secondo Kropotkin, è "eminentemente sociale," in quanto alimentata dal linguaggio, dall'imitazione, dall'esperienza. Inoltre, il fatto stesso di vivere in società tende a sviluppare — in forma sia pure rudimentale — "quel senso collettivo di giustizia che finisce per diventare un abito mentale" e che è l'essenza stessa della vita in società.

La lotta per l'esistenza è certamente importante, ma come lotta contro circostanze avverse piú che fra individui della stessa specie. La lotta all'interno di una stessa specie, là dove esiste, è piú nociva che altro, giacché distrugge i vantaggi derivanti dal vivere in comune. Lungi dal trarre profitto dalla competizione, la selezione naturale cerca i mezzi per eliminarla.

Le stesse considerazioni valgono per gli uomini. A Huxley, alla sua concezione, d'ascendenza russoviana, dell'uomo primitivo, ch'egli vede impegnato in una continua "lotta libera" per l'esistenza, Kropotkin contrappone le osserva-

zioni compiute su società primitive contemporanee: esse consentono di pensare che l'uomo sia sempre vissuto in tribú o clan in cui la legge come noi la conosciamo è sostituita da costumi e tabú che assicurano cooperazione e assistenza reciproca. L'uomo è sempre stato, afferma Kropotkin, un animale sociale. La tendenza all'assistenza reciproca ha toccato l'apogeo nella ricca vita comunale delle società medievali, e anche la comparsa di istituzioni coercitive come lo stato non ha eliminato la cooperazione volontaria, che rimane il fattore piú importante nei rapporti fra uomini e donne considerati come individui. La socialità naturale dell'uomo è il fondamento d'ogni credo di etica sociale, e se non condizionasse quasi tutti i nostri atti quotidiani, i quotidiani rapporti con i nostri simili, lo stato meglio organizzato non potrebbe impedire la disgregazione della società.

Per forza di cose, ho semplificato all'eccesso un'opera complessa e ben ragionata che, con l'eccezione delle *Memorie di un rivoluzionario*, rimane il piú efficace tra i libri di Kropotkin. Pecca, naturalmente, di ottimismo, ma i dati sono presentati in modo convincente, i ragionamenti sono solidi; ben poco di ciò che la biologia o la sociologia hanno scoperto in seguito sul comportamento di uomini e animali invalida in misura sostanziale le conclusioni di Kropotkin.

Il mutuo appoggio non segna una svolta nel pensiero anarchico: rappresenta piuttosto la formulazione classica dell'idea comune a quasi tutti gli anarchici che la società è un fenomeno naturale esistente fin da prima dell'apparizione dell'uomo, e che l'uomo è per sua natura portato a rispettarne le leggi senza bisogno di regolamenti artificiali. Il piú grave difetto del libro sta nel fatto che non vi è riconosciuta la tirannia del costume e dell'abitudine. Una volta di piú, Kropotkin si mostra disposto ad accettare la coercizione morale — si tratti di quella esercitata dal costume in una società tribale o dall'opinione pubblica in una società anarchica — senza capire in quale misura questa forza limiti la libertà dell'individuo. Un indigeno del Congo primitivo, in una società schiava dei suoi tabú, aveva in realtà assai meno libertà d'azione d'un cittadino di quell'Inghilterra in cui Kropotkin visse indisturbato e onorato. Una società senza stato, in altre parole, può non essere affatto una società libera in ciò che concerne la vita privata dei suoi membri. Ma Kropotkin non prese mai in seria considerazione questa possibilità.

Negli ultimi anni di vita la sua salute andò sempre piú declinando, e nel 1914 lo scoppio della prima guerra mondiale lo separò improvvisamente dalla maggior parte degli anarchici. Fedele alla sua tradizione antimilitarista, il movimento anarchico nel complesso si oppose alla guerra, benché parecchi suoi leaders, come Čerkesov e Grave, appoggiassero Kropotkin nella sua presa di posizione in favore degli Alleati.

L'atteggiamento di Kropotkin segnò un ritorno alla tradizione dei *narodniki* fra i quali si era compiuta la sua educazione di rivoluzionario. I primi radicali russi vedevano nella Germania, e soprattutto nella Prussia, le principali nemiche dei loro ideali. Erano convinti che i peggiori elementi dello zarismo derivassero dall'autocrazia prussiana, attraverso gli innesti operati dall'imperatrice tedesca, Caterina la Grande, e da Nicola I, ammiratore cosí fervido dei metodi militari degli Junker da introdurli nella propria amministrazione. Nel periodo panslavista Bakunin rinnegò il culto che aveva nutrito per la Germania come patria della filosofia, e la sua diffidenza divenne odio durante la guerra franco-prussiana. Da allora, secondo Kropotkin, l'impero tedesco si era consolidato e persino il socialismo tedesco aveva assunto un carattere autoritario; egli era convinto che la Germania e i tedeschi desiderassero la guerra per imporre il loro dominio all'Europa, e che la loro vittoria avrebbe significato un immenso regresso per la causa della libertà. In queste circostanze, finí con l'identificare — in contraddizione con le stesse teorie — stati con popoli, e mentre Bakunin aveva parlato di una guerra popolare contro i prussiani, una guerra che avrebbe distrutto tutti gli stati, Kropotkin si trovò a sostenere l'Inghilterra e la Francia, in quanto stati, contro lo stato tedesco.

La rottura con gli anarchici fu probabilmente l'avvenimento piú doloroso nella vita di Kropotkin. Sembrava ch'egli si stesse avviando alla fine solitaria e melanconica di un'attiva carriera, quando nel marzo 1917 giunse la notizia che il popolo russo era insorto, l'autocrazia finita. Kropotkin ne fu felice. Il suo popolo si era liberato dalla tirannia, egli avrebbe potuto dedicare i suoi ultimi giorni al servizio del paese natale. Nell'estate del 1917 lasciò l'Inghilterra e arrivò a Pietroburgo, dove fu accolto da Kerenskij, da un reggimento di Guardie e da bande militari che suonavano la Marsigliese. Erano assenti gli anarchici russi, che in grandissima maggioranza si erano dichiarati contro la guerra.

Quarant'anni trascorsi all'estero avevano fatto perdere a

Kropotkin ogni contatto con la realtà della vita russa. Non capí in quanta misura la Rivoluzione di febbraio fosse stata motivata dalla stanchezza della guerra in un popolo coinvolto che non capiva, e cominciò immediatamente — come se fosse la cosa piú urgente — ad esortare i russi a proseguire la guerra contro la Germania con un vigore di cui lo zar germanofilo non era stato capace. Rifiutò ogni parte nel governo, ma a causa di questa campagna in favore della continuazione della guerra il suo nome venne associato con lo screditato regime di Kerenskij; e il suo atteggiamento lo isolò dalla sinistra — anarchica, socialista rivoluzionaria o bolscevica — perché tutte queste correnti erano avverse alla guerra e accettavano la politica leninista di disfattismo rivoluzionario. Di conseguenza Kropotkin diventò rapidamente una figura priva di significato nella mutevole scena politica russa, e tutta l'influenza moderatrice che avrebbe potuto esercitare andò perduta.

Gli eventi della Rivoluzione d'ottobre seguirono in qualche misura il corso predetto dai teorici dell'anarchia, Kropotkin compreso. I contadini si impadronirono della terra e gli operai delle fabbriche, di modo che con i decreti con cui legalizzarono questa presa di possesso i bolscevichi si limitarono a prendere atto di fatti compiuti. La grande maggioranza degli anarchici partecipò alla sollevazione, cercandovi le possibilità di una rivoluzione genuinamente libertaria. Ma Kropotkin vide giusto quando disse ad Abetakian, uno fra i pochi compagni d'un tempo con cui si mantenne in contatto in quel periodo: "questo seppellisce la Rivoluzione."

A lungo andare l'avvento dei bolscevichi al potere riconciliò Kropotkin con gli anarchici russi in quanto eliminò la causa principale delle loro divergenze, il problema della guerra. Inoltre, il movimento dovette ben presto prendere posizione contro il regime bolscevico, non solo a causa del suo carattere dittatoriale, ma anche perché gli anarchici furono tra i primi dissidenti perseguitati dalla Čeka. La fama internazionale di Kroptokin impedí che fosse fatto oggetto di persecuzioni dirette, ma egli protestò con tutte le sue forze contro il corso che gli eventi avevano preso. In piú di un'occasione affrontò Lenin di persona per criticare la sua politica, e nel novembre 1920 gli scrisse una coraggiosa lettera in cui denunciava la pratica di prendere ostaggi. Ma il documento piú importante di quest'ultimo periodo fu forse la "Lettera ai lavoratori di tutto il mondo," ch'egli consegnò a Margaret Bonfield in visita in Russia.

In questa lettera, cui la stampa dell'Europa occidentale

diede la piú ampia diffusione, Kropotkin distingueva nettamente la sua posizione da quella di coloro che si proponevano di distruggere i bolscevichi mediante il ricorso ad una forza esterna, ed esortava tutti gli elementi progressisti nei paesi occidentali a porre fine al blocco e alla guerra d'intervento, che avrebbero soltanto rafforzato la dittatura e reso piú difficile il compito a quei russi che stavano lavorando a una genuina ricostruzione sociale. Illustrava poi la sua visione anarchica di una Russia organizzata sulla base di un'unione federale di libere comuni, città e regioni, ed esortava gli uomini di altri paesi ad imparare dagli errori della Rivoluzione russa. Lodava alcuni aspetti di quest'ultima, in particolare i grandi passi fatti verso l'eguaglianza economica e l'idea originale dei Soviet come istituzione che avrebbe portato alla diretta partecipazione dei produttori all'amministrazione dei loro campi d'attività. Ma osservava che, una una volta caduti sotto il controllo di una dittatura politica, i Soviet dovevano ridursi alla funzione passiva di strumenti dell'autorità.

> L'immenso lavoro costruttivo che si chiede a una Rivoluzione Sociale [affermava] non può essere fatto da un governo centrale, quand'anche questo avesse, a guidarlo nel suo lavoro, qualcosa di piú sostanziale di pochi libretti socialisti e anarchici. Sono necessari il sapere, i cervelli e la volonterosa collaborazione di una massa di forze locali e specializzate, le sole che possano fronteggiare la diversità dei problemi economici nei loro aspetti locali. Respingere quella collaborazione e confidare nella genialità di dittatori di partito significa distruggere tutti i nuclei indipendenti, come i sindacati e le organizzazioni cooperative e distributive locali, riducendoli ad organi burocratici del partito: ed è quello che si sta facendo ora. Ma questo è il modo di *non* fare la rivoluzione; il modo di renderne impossibile la realizzazione.

Nonostante tutto, Kropotkin era ancora tanto ottimista da presagire un revival mondiale del socialismo, ed esortava i lavoratori a fondare una nuova Internazionale, del tutto indipendente dai partiti politici e fondata su sindacati liberamente organizzati e miranti alla liberazione della produzione dal "suo presente asservimento al capitale."

Erano parole coraggiose al tempo della guerra civile e del Terrore bolscevico; gli ultimi anni di Kropotkin furono tra i piú nobili della sua vita, nella stoica dedizione agli ideali di sempre. Ma le sue parole non influenzarono minimamente il corso degli eventi, né in Russia né fuori. Anche per gli anarchici egli non poté far nulla, giacché la maggior parte di loro era in prigione o in esilio, o combatteva la sua bat-

taglia nell'esercito rivoluzionario ucraino di Machno. Consapevole del proprio isolamento e del fallimento delle sue speranze per la Russia, ma intellettualmente ancora attivo, e continuando a lavorare al suo ultimo libro, l'*Etica*, Kropotkin si andò indebolendo pian piano e morí l'8 febbraio 1921. Un corteo lungo cinque miglia seguí la sua bara per le strade di Mosca: fu l'ultima grande dimostrazione di coloro che amavano la libertà contro i bolscevichi, e le bandiere nere del gruppo anarchico recavano in lettere scarlatte la scritta: "Dove c'è autorità non c'è libertà." In questo modo drammatico l'ultimo dei grandi teorici anarchici entrò nella storia.

Lo stesso Kropotkin avrebbe potuto dire — ma in tutta umiltà — che il suo contributo alla tradizione anarchica consistette nell'applicazione di metodi scientifici all'esame dei suoi problemi pratici. Ma l'incorreggibile ottimismo, il rispetto esagerato per il culto ottocentesco dell'evoluzione, l'irrazionale fiducia nel popolo gli impedirono di raggiungere una vera obiettività scientifica. Il suo modo di affrontare i problemi, come egli stesso talvolta riconobbe, era intuitivo nella stessa misura che intellettuale, e il sentimento aveva sempre la meglio sul freddo ragionamento. A mio modo di vedere, il suo vero contributo fu piuttosto l'umanizzazione dell'anarchismo, quel continuo mettere a confronto la teoria con i minuti particolari della vita pratica, che diede alla dottrina una concretezza quale raramente si trova negli scritti di Godwin, Proudhon o Bakunin. Ma questa concretezza era la manifestazione di una qualità personale; Kropotkin credeva fervidamente nella solidarietà umana perché tutto nella sua natura lo predisponeva a essere attratto da quest'idea. Fu un uomo d'irreprensibile onestà, benevolo, sensibile alle necessità degli altri, generoso e ospitale, coraggioso e incapace di menzogna persino quando la sincerità poteva essere imbarazzante. La sua bontà sembra quasi troppo equilibrata e candida in tempi come i nostri, in cui si ama pensare che il genio debba nascere dalla frustrazione e la santità da qualche profonda tara di tipo dostoevskiano; tuttavia quella bontà era reale, ad essa dobbiamo la particolare benignità della concezione che ebbe Kropotkin della natura umana e, piú indirettamente, la complessa eppure ingenua visione di una terrena ed agnostica Città di Dio con cui egli coronò lo sconnesso edificio del pensiero anarchico.

8.

Il profeta

Stefan Zweig definí una volta Tolstoj "il piú appassionato anarchico e anti-collettivista del nostro tempo." Il giudizio può sembrare eccessivo; ma un esame del pensiero e dell'insegnamento di Tolstoj negli ultimi trent'anni di vita e delle tendenze che traspaiono dai grandi romanzi scritti prima della conversione non lascia dubbi sulla sua fondamentale verità. Tolstoj non si definiva un anarchico perché riservava questo nome a coloro che volevano trasformare la società con mezzi violenti; preferiva pensarsi come un cristiano fedele alla lettera del Vangelo. Ma non fu del tutto dispiaciuto quando, nel 1900, lo studioso tedesco Paul Eltzbacher scrisse un saggio — il primo in questo campo — in cui tracciava un quadro generale delle varie tendenze del pensiero anarchico e vi includeva le idee di Tolstoj, dimostrando che, nonostante il ripudio della violenza, la sua dottrina di base — e in particolare il categorico rifiuto dello stato e della proprietà — rientrava chiaramente nello schema generale anarchico.

I rapporti d'altro tipo che Tolstoj ebbe con gli anarchici furono pochi ma importanti. Nel 1857 lesse un'opera non specificata di Proudhon (probabilmente *Che cos'è la proprietà?*), e gli appunti scritti in questo periodo dimostrano che l'anarchico francese aveva già esercitato su di lui una profonda influenza. "Il nazionalismo è il piú grave ostacolo allo sviluppo della libertà," commentava. E aggiungeva queste frasi ancora piú significative: "Tutti i governi sono in egual misura buoni e cattivi. L'ideale è l'anarchia." Al principio del 1862, nel corso di un viaggio nell'Europa occidentale, andò a visitare Proudhon a Bruxelles. Parlarono dell'educazione, un problema che in quel momento stava molto a cuore a Tolstoj; piú tardi egli avrebbe osservato che Proudhon era "l'unico, nel nostro tempo, che si rendesse pienamente conto dell'importanza dell'educazione pubblica e della stampa." Parlarono anche de *La Guerre et la Paix*, che Proudhon stava allora portando a termine;

non vi sono dubbi sul fatto che Tolstoj prese molto piú che il titolo del suo massimo romanzo da questo trattato sulle vere origini della guerra, rintracciate nella psiche sociale piú che nelle decisioni dei leaders politici e militari.

Il gusto di distruzione di Bakunin non esercitò mai nessuna attrazione su Tolstoj, eppure questi due ribelli ma dispotici *barin* si somigliavano molto piú di quanto avrebbero volentieri ammesso. Anche Tolstoj era a suo modo un iconoclasta e un distruttore, ansioso di vedere la fine — da ottenersi, è vero, con mezzi morali e pacifici — di tutto l'artificioso mondo dell'alta società e dell'alta politica. Ma per Kropotkin, che non conobbe mai di persona, nutriva il piú profondo rispetto personale. Romain Rolland ha anzi suggerito che, nel principe che aveva rinunciato alla posizione sociale per servire la causa del popolo, Tolstoj vedesse un esempio vivente delle rinunce da lui compiute solo nel pensiero e negli scritti. Certo ammirava le *Memorie di un rivoluzionario* e, come Lewis Mumford ai giorni nostri, riconosceva la grande originalità e concretezza di *Fields, Factories and Workshops*, che secondo lui avrebbe potuto diventare un manuale per la riforma dell'agricoltura russa. Il suo discepolo Vladimir Čertkov, esule in Inghilterra, fu l'intermediario grazie al quale Kropotkin e Tolstoj si misero in contatto; particolarmente interessante uno scambio di messaggi. Tolstoj si era convinto, dando prova in questo di un notevole acume, che Kropotkin difendeva la violenza a malincuore e facendo forza alla sua vera natura.

> Le sue argomentazioni in favore della violenza [scrisse a Čertkov] non mi sembrano l'espressione delle sue idee, ma soltanto della sua fedeltà alla bandiera sotto la quale ha servito cosí onestamente tutta la vita.

Kropotkin, che a sua volta nutriva il piú profondo rispetto per il compatriota e lo definiva "l'uomo piú commoventemente amato del mondo," fu turbato da questo giudizio e rispose a Čertkov:

> Per capire fino a qual punto io simpatizzi con le idee di Tolstoj, basta dire che ho scritto un volume intero per dimostrare che la vita è creata non dalla lotta per l'esistenza, ma dal mutuo appoggio.

Ciò che Kropotkin intendeva per "mutuo appoggio" non è molto diverso da ciò che Tolstoj designava con la parola

"amore"; e un esame dell'evoluzione delle teorie sociali di Tolstoj e un confronto con quelle degli altri anarchici ci dimostrano quanto saldamente esse si inseriscano nella tradizione anarchica.

L'anarchismo di Tolstoj, come il suo cristianesimo razionale, fu il risultato d'una serie di esperienze in gradazione ascendente. Gli anni trascorsi da ufficiale nel Caucaso, in contatto con tribú montanare e con cosacchi che vivevano secondo costumi tradizionali, gli insegnarono le virtú delle società semplici, vicine alla natura e lontane dalla corruzione delle città; le lezioni che trasse da quest'esperienza furono molto simili a quelle che Kropotkin aveva tratto da esperienze analoghe in Siberia. La presenza all'assedio di Sebastopoli, durante la guerra di Crimea, lo preparò al futuro pacifismo. Ma forse l'esperienza decisiva fu un'esecuzione capitale di cui fu testimone a Parigi nel 1857. La fredda, disumana efficienza dell'operazione suscitò in lui un orrore ben piú profondo di quello ispiratogli dalle scene di guerra cui aveva assistito, e la ghigliottina divenne nella sua mente lo spaventoso simbolo dello stato che la usava. Da quel giorno assunse il linguaggio politico — o anti-politico — dell'anarchismo:

> Lo stato moderno [scrisse all'amico Botkin] non è altro che una cospirazione per sfruttare, ma soprattutto per demoralizzare i suoi cittadini. Capisco le leggi morali e religiose, che non sono coercitive per nessuno, che sono fattori di progresso e promettono un futuro piú armonioso; sento le leggi dell'arte, che portano sempre e soltanto felicità. Ma le leggi politiche mi sembrano menzogne cosí enormi, che non capisco come una di esse possa essere migliore o peggiore di un'altra... Di qui innanzi non servirò mai nessun governo, di nessun paese.

Negli anni futuri Tolstoj doveva elaborare questa dottrina in molte forme e molto piú estesamente, ma il nucleo essenziale rimase sempre lo stesso, e dagli scritti dell'ultimo decennio si possono trarre passaggi molto simili a ciò che egli aveva detto quarant'anni prima, quando il ricordo della ghigliottina ossessionava la sua mente e bruciava come un insulto alla sua umanità.

> Considero tutti i governi [disse alla fine della vita], e non soltanto il governo russo, istituzioni intricate, santificate dalla tradizione e dal costume, il cui scopo è commettere con la forza e impunemente i delitti piú rivoltanti. E penso che quanti desiderano migliorare la nostra vita sociale dovrebbero volgere i loro sforzi a liberarsi dai governi *nazionali*, la cui dannosità, e soprattutto la cui futilità, diventano ogni giorno piú evidenti.

È importante riconoscere la continuità della vena anarchica nel pensiero e nell'opera di Tolstoj dalla prima virilità fino alla morte, in quanto molti vedono in lui due esseri diversi e persino antagonistici. Il periodo di terribili dubbi e di agonie spirituali che accompagnò le ultime fasi della stesura di *Anna Karenina*, e si riflette nei capitoli finali del romanzo, il periodo che Tolstoj considerava quello della sua conversione, è visto come una sorta di grande spartiacque che divide la sua vita: da una parte sta la terra di vibrante luce solare e di boschi roridi di rugiada, la terra in cui fiorirono i suoi grandi romanzi; dall'altra, il deserto della lotta spirituale in cui Tolstoj, novello Giovanni Battista, cerca le locuste del moralismo e il miele selvatico della gioia spirituale. Da una parte sta l'artista, dall'altra il santo-anarchico, e ciascuno si sceglie il Tolstoj che preferisce.

Questa interpretazione, un tempo accettata e difesa anche da me, oggi mi sembra falsa; mi sembra che essa non tenga conto dei molti elementi comuni al primo e al secondo Tolstoj. I lineamenti, sí, li vediamo cambiare, come cambiano i lineamenti dell'uomo col procedere dell'età, ma il viso è sempre lo stesso, esprime sempre un profondo desiderio di giustizia ed amore, è sempre il viso di un uomo affascinato dalla bellezza del mondo naturale. È il viso insieme dell'artista e dell'anarchico: i due aspetti della personalità di Tolstoj in tutto il corso della sua esistenza.

Tanto per cominciare, egli non cessò mai di essere un letterato. Anche nei momenti di piú intenso fervore propagandistico il bisogno di espressione artistica non lo abbandonò mai, e sino alla fine della vita la sua mente fu piena di progetti e idee per romanzi, racconti, drammi, come dimostrano i diari dal 1880 al 1900; molte di quelle opere furono iniziate e poi abbandonate, ma almeno alcune vennero portate a termine. Ancora nel 1904 Tolstoj finí una delle sue migliori novelle, *Hadži-Murat*, in uno stato d'animo in cui alla soddisfazione per il lavoro compiuto si mescolava il senso di colpa per l'indulgenza dimostrata verso se stesso. Le opere migliori degli anni piú tardi — racconti come *Padrone e servitore* e *La morte di Ivan Il'ijč* — dimostrano ch'egli conservava intatta quella sua straordinaria capacità di tradurre la vita in arte senza toglierle nulla della sua freschezza. Gli venne meno — questa sí — la capacità di portare a termine opere piú lunghe mantenendosi ad un livello artistico sempre egualmente alto: l'unico romanzo scritto in questo periodo, *Resurrezione*, ha pagine

superbe ma nel complesso non può definirsi riuscito. Si è detto piú di una volta che l'inferiorità artistica di *Resurrezione* è dovuta al prevalere di preoccupazioni moralistiche in questo periodo; ma per parte mia ritengo che, sebbene il prevalere del moralismo sia innegabile, il fallimento del romanzo sia d'ordine soprattutto artistico, e dovuto a crolli emotivi. L'ho analizzato altrove; qui mi basta sottolineare il fatto che in Tolstoj l'interesse per la letteratura in quanto tale non venne mai meno, e che a meno di dieci anni dalla morte scrisse opere di cui qualsiasi scrittore ultrasettantenne potrebbe andare orgoglioso.

La conversione di Tolstoj, dunque, non uccise in lui l'artista. E neppure segnò la nascita del riformatore cristiano-anarchico, giacché per Tolstoj non v'era nulla di nuovo nell'abbandonare momentaneamente il lavoro letterario per altre attività capaci di assorbire tutto il suo interesse. Per lui la letteratura non era fine a se stessa: su questi punti dissentiva nettamente da Turgenev, e vent'anni buoni prima della conversione, fra il 1850 e il '60, sosteneva che la principale attività di un uomo non dev'essere la letteratura. Talvolta, anche in questo periodo piú giovanile, dichiarò l'intenzione di abbandonare l'attività di scrittore. Non lo fece allora, come non lo avrebbe fatto piú tardi, ma per lunghi periodi i suoi sforzi per diventare un buon agricoltore, o per migliorare le condizioni di vita dei suoi contadini, o per aiutare le vittime della carestia, o per elaborare un sistema progressista di educazione gli parvero piú importanti e urgenti dello scrivere. In questi sforzi dimostrò uno spirito d'iniziativa e capacità pratiche che sono il corrispondente dell'estrema concretezza della sua visione letteraria. Persino mentre lavorava ad *Anna Karenina*, intorno al 1875, i suoi esperimenti educativi lo assorbirono al punto che abbandonò temporaneamente il romanzo, e all'osservazione di un suo parente rispose con impazienza: "Non posso strapparmi a creature vive per occuparmi di persone immaginarie." Il suo insegnamento, fra parentesi, era di carattere estremamente libertario, e il tipo di libera collaborazione fra insegnanti e allievi che cercò di attuare nella pratica era molto vicino ai metodi propugnati da William Godwin nell'*Enquirer*.

Bisogna ricordare che la riluttanza di Tolstoj ad accettare una disciplina letteraria che non lasciasse tempo per altre cose e la sua tendenza a considerare la professione d'uomo di lettere come una specie di prostituzione, non derivavano esclusivamente da scrupoli morali. Vi aveva molta

parte una concezione aristocratica della letteratura vista come una soltanto fra le raffinate attività del perfetto gentiluomo. In Tolstoj il senso del *noblesse oblige* era molto forte. Persino il suo radicalismo — come quello degli altri due grandi anarchici russi, Bakunin e Kropotkin — era fondato sul rapporto tradizionale fra aristocratico e contadino. Tutti e tre volevano invertire quel rapporto, ma esso rimase un elemento importante nel loro pensiero e nelle loro azioni.

Quel che ho cercato di dimostrare è che in Tolstoj la tensione fra scrittore e riformatore fu sempre presente, e in genere reciprocamente stimolante; divenne distruttiva solo alla fine, quando i suoi impulsi artistici erano in declino, ma negli anni piú fecondi della sua attività di scrittore, talento letterario e preoccupazioni morali si alimentarono e sostennero a vicenda, anziché entrare in conflitto. I primi romanzi — *Guerra e pace, Anna Karenina,* persino *I cosacchi* — sono caratterizzati dallo spontaneo didatticismo che tanto spesso contraddistingue la grande letteratura; le opinioni dello scrittore sugli argomenti che lo interessano appassionatamente sono esposte senza violare l'equilibrio artistico piú gravemente di quanto lo violi, nel *Paradiso perduto,* la giustificazione del modo d'agire di Dio nei confronti dell'uomo. Nessuna di queste opere è intenzionalmente propagandistica come *Resurrezione,* e definirle romanzi anarchici significherebbe forzarne di molto il significato. Rivelano tuttavia, con forza non inferiore alle opere non letterarie, una serie di atteggiamenti caratteristicamente anarchici.

V'è, per cominciare, il naturalismo — morale oltre che letterario — che pervade tutte queste opere, ed ha radice nell'idea che l'uomo è migliore se respinge le manifestazioni piú artificiali della civiltà e vive in rapporto organico con il mondo della natura, essere naturale lui stesso. Un'esistenza di questo genere è legata al concetto di "vita reale," cosí importante in *Guerra e pace.*

> Frattanto la vita — la vita reale, con i suoi interessi essenziali di salute e malattia, fatica e riposo, e tutti gli interessi intellettuali e spirituali, scienza, poesia, musica, amore, amicizia, odio e passioni — continuava secondo il solito, indipendentemente e al di fuori dell'amicizia o inimicizia politica con Napoleone Bonaparte, indipendentemente e al di fuori di tutti gli schemi di ricostruzione.

In tutti i suoi primi romanzi Tolstoj giudica la vita tanto piú reale quanto piú è vicina alla natura. Olenin,

l'eroe dei *Cosacchi*, ufficiale nel Caucaso, abita in un villaggio di contadini semi-selvaggi; e la sua vita qui gli sembra infinitamente piú ricca di significato di quella che conducono i suoi ex amici a Pietroburgo.

> Come mi sembrate tutti meschini e degni di compassione [scrive a uno di loro, in una lettera che poi non spedisce per timore che non sia capita]. Non sapete che cos'è la felicità, non sapete che cos'è la vita. Bisogna godere la vita in tutta la sua bellezza naturale; bisogna vedere e capire ciò che io ho davanti agli occhi ogni giorno — la neve eterna, inaccessibile sulle vette dei monti, e una donna dotata di tutta la dignità e l'antica bellezza con cui la prima donna dovette uscire dalle mani del Creatore — e allora sarà chiaro chi di noi, tu od io, si sta rovinando, chi di noi vive una vita vera, chi una vita falsa... La felicità sta nell'essere con la Natura, nel vedere la Natura, nel parlare con lei.

Ciò che nei *Cosacchi* è espresso in modo quasi ingenuo riceve una ben piú profonda elaborazione artistica in *Guerra e pace* e in *Anna Karenina*. Una vita piú vicina alla natura ci porta piú vicini alla verità di una vita dominata dalle complicate norme della legge e della moda. L'idea, piú volte suggerita dallo scrittore, assume in *Anna Karenina* un significato sociale. In tutto il romanzo la città è contrapposta alla campagna, l'artificiosa vita urbana, che sempre tende al male, alla semplice vita rurale, che tende sempre al bene se si lascia che segua il suo corso. Anna Karenina, dominata dalla città, corrotta dall'artificiosità delle norme che ne regolano l'esistenza, è distrutta moralmente e alla fine anche fisicamente; Levin, uomo della campagna, passa attraverso molte prove sentimentali e spirituali, ma alla fine fa un matrimonio riuscito e dopo un lungo processo di travaglio spirituale raggiunge l'illuminazione.

Ma — come Levin arriva a capire — il contadino, l'uomo del popolo, è il piú vicino alla natura e, grazie alla semplicità della sua vita, il piú vicino alla verità. Già in *Guerra e Pace* è presente questo tema dell'uomo "naturale," personificato da Platon Karataev, il soldato contadino compagno di prigionia di Pierre. Per quest'ultimo Karataev è un'insondabile, impenetrabile, eterna personificazione dello spirito di semplicità e verità," ed è tale perché vive secondo natura, senza consapevole intellettualismo. "Parole ed azioni emanavano da lui con la stessa regolarità, necessità e spontaneità come la fragranza esala da un fiore." Analogamente, la conversione di Levin in *Anna Karenina* è affrettata quando sente parlare di un contadino, anch'egli di no-

me Platon, che vive "per la sua anima, secondo la giustizia, obbedendo alla legge di Dio."

A questa esaltazione di una vita secondo la natura si accompagna un altro motivo, il desiderio di un'universale fratellanza umana, che corre attraverso tutti i romanzi e rappresenta la proiezione di un sogno che Tolstoj aveva condiviso con i fratelli nella prima infanzia, quando essi credevano che i rapporti esistenti nella loro piccola cerchia potessero essere estesi all'infinito, sino ad abbracciare tutta l'umanità. Nei *Cosacchi* Olenin anela ad una fraternità con i primitivi abitanti del Caucaso, la stessa visione domina il pensiero di Pierre in *Guerra e Pace*, e assume un significato cristiano in *Anna Karenina* quando Levin dice a se stesso: "Non tanto mi unisco quanto sono unito, lo voglia o no, con altri uomini in un unico corpo di credenti."

Se tanti fra gli atteggiamenti generali manifesti nei romanzi di Tolstoj — il naturalismo, il populismo, il sogno di un'universale fratellanza umana, la sfiducia nel mito del progresso — corrispondono a quelli caratteristici della tradizione anarchica, in quei romanzi possiamo anche riconoscere l'espressione di molte idee specificamente libertarie. Il primitivo egualitarismo dei cosacchi è messo a contrasto con la struttura gerarchica dell'esercito russo; in *Guerra e pace* è deliberatamente attaccato il culto per i capi; in *Anna Karenina* v'è la denuncia degli aspetti moralmente negativi di un sistema politico centralizzato e del patriottismo.

Se dai romanzi passiamo alle opere non letterarie, vediamo che l'anarchismo di Tolstoj è l'aspetto esterno, espresso nel comportamento, del suo cristianesimo. L'assenza di vero conflitto fra questi due aspetti è dovuta al fatto che la sua è una religione senza misticismo, addirittura una religione senza fede, perché, con Winstanley, egli fonda le sue convinzioni sulla ragione e le sottomette alla prova della verità. Cristo per lui è un maestro, non l'incarnazione di Dio; la sua dottrina è la ragione stessa, e ciò che distingue l'uomo nel mondo animale è la capacità di vivere secondo quella ragione.

È una religione umanizzata: il regno di Dio dobbiamo cercarlo non fuori di noi, ma in noi stessi. Perciò l'atteggiamento di Tolstoj rientra chiaramente nell'ambito del pensiero anarchico; la sua idea dell'immanenza del regno di Dio è affine all'idea proudhoniana di una giustizia immanente, e il suo concetto di una religione fondata sulla ragione lo pone in stretto rapporto con Godwin e Winstanley. E anche nella fase religiosa egli non rinnega

il mondo naturale; immagina il regno della vita dopo la morte, se esiste, come ben poco diverso dal mondo naturale trasfigurato: lo dimostra la lettera commovente che scrisse alla moglie fra il 1890 e il 1900, dopo avere traversato a cavallo, una sera, i boschi appartenuti all'amico Turgenev, ormai morto da gran tempo.

Nel mondo tolstojano di ragione e natura il tempo scorre piú lento, come nel lungo pomeriggio estivo di libertà sognato da William Morris. Il progresso è rifiutato in quanto ideale; sono piú importanti la libertà e la fratellanza umana, è piú importante coltivare le qualità morali dell'uomo, e il progresso passa in seconda linea di fronte a queste cose. È vero che Tolstoj, come Morris, protesta contro un'interpretazione delle sue dottrine che lo presenta come nemico del progresso in assoluto: ne *La schiavitú del nostro tempo* dichiara di essere avverso solo al progresso compiuto a spese della libertà e di vite umane.

> Gli uomini veramente illuminati [dice] preferiranno sempre tornare a viaggiare a cavallo e ad usare cavalli da soma, e persino tornare a coltivar la terra con bastoni da scavo e con le mani, al viaggiare su treni che regolarmente schiacciano parecchie persone, come accade oggi a Chicago, semplicemente perché i padroni della ferrovia trovano meno costoso compensare le famiglie delle vittime che costruire la linea in modo che nessuno rimanga ucciso. Il motto delle persone veramente illuminate non è *fiat cultura, pereat justitia*, bensí *fiat justitia, pereat cultura*.
>
> Ma la cultura, la cultura utile, non perirà... Non per nulla gli uomini, nella loro schiavitú, hanno compiuto cosí grandi progressi in campo tecnico. Se solo capiremo di non dover sacrificare la vita dei nostri simili per il nostro piacere, diventerà possibile approfittare dei progressi compiuti dalla tecnica senza distruggere vite umane.

Tuttavia, nonostante queste proteste, Tolstoj non desiderava per gli uomini un'esistenza di maggiore abbondanza materiale. Per lui, come per i contadini anarchici andalusi, l'ideale morale era la vita semplice ed ascetica in cui l'uomo fa il minimo affidamento possibile sul lavoro degli altri. La somiglianza con Proudhon è significativa: Tolstoj dovette leggere con approvazione le pagine in cui Proudhon esalta le glorie di una dignitosa povertà. L'odio per il lusso, il desiderio che la cultura serva gli uomini piuttosto che essere servita da loro, spiegano il suo rifiuto, apparentemente eccentrico, delle opere d'arte che piacciono ai "pochi eletti": per lui, vera arte divenne quella che comunica il suo messaggio a tutti gli uomini, a tutti dà speranza.

L'elemento centrale della dottrina sociale di Tolstoj è

il rifiuto dello stato, ma altrettanto importante è il rifiuto della proprietà. Proprietà è dominio di pochi uomini sugli altri, e lo stato esiste appunto per garantire il perpetuarsi dei rapporti di proprietà. Dev'essere dunque abolito, affinché gli uomini possano vivere, non soggetti ad alcun dominio, in quello stato di vera pace e di comunità di tutti i beni che è veramente il regno di Dio sulla terra. All'obiezione che senza governo la società non può svolgere neanche quelle che sono le sue funzioni positive, Tolstoj replica in termini che ricordano le argomentazioni di Kropotkin nel *Mutuo appoggio* e nella *Conquista del pane*:

Perché pensare che persone non investite di cariche pubbliche non sappiano organizzare per sé la propria vita, quando le persone investite dell'autorità la organizzano non per sé ma per altri? Oggi al contrario vediamo che nei campi piú diversi gli uomini organizzano la loro vita infinitamente meglio di come gli uomini che li governano sistemano le cose per loro. Senza il minimo aiuto da parte del governo, e spesso nonostante le sue ingerenze, si organizzano imprese sociali di ogni genere: unioni operaie, società cooperative, compagnie ferroviarie, *artel* e sindacati. Se è necessario raccogliere denaro per lavori pubblici, perché supporre che persone libere non possano, senza violenza e volontariamente, raccogliere i mezzi necessari e fare tutto ciò che ora vien fatto col mezzo delle tasse, se le imprese in questione sono veramente utili a tutti? Perché supporre che non vi possano essere tribunali senza violenza? Nel popolo un tribunale che ha la fiducia dei disputanti esiste da sempre e sempre esisterà, e non richiede l'uso della violenza... E nello stesso modo non v'è ragione di supporre che il popolo non possa, per comune consenso, decidere come vada distribuita la terra ai fini del suo uso.

Come tutti gli anarchici, Tolstoj rifugge dal creare Utopie, dal tracciare un quadro completo della società che potrebbe esistere se gli uomini non fossero piú soggetti all'autorità dei governi.

Non possiamo conoscere i particolari del nuovo ordine di vita. Dobbiamo crearli noi stessi. La vita consiste nella ricerca dell'ignoto, nell'opera di armonizzare le nostre azioni con la nuova verità.

Vagheggia tuttavia una società in cui stato, legge e proprietà saranno aboliti, in cui la produzione cooperativa prenderà il loro posto; la distribuzione dei prodotti avverrà secondo un principio comunistico, e ciascuno riceverà tutto ciò di cui ha bisogno ma — per il bene suo non meno che per quello degli altri — nulla di superfluo.

Affinché questa società si realizzi, Tolstoj — come Godwin e, in larga misura, Proudhon — ritiene necessaria una

rivoluzione morale e non politica: la rivoluzione politica, infatti, attacca lo stato e la proprietà dal di fuori, mentre la rivoluzione morale opera all'interno della società e ne mina le basi stesse. Egli distingue, sí, fra la violenza di un governo, che è interamente male perché è intenzionale ed opera attraverso il pervertimento della ragione, e la violenza di un popolo irato, che è male soltanto in parte perché deriva dall'ignoranza. Tuttavia vede un solo mezzo efficace per trasformare la società: il ricorso alla ragione e, in ultima istanza, alla persuasione e all'esempio. Chi desidera abolire lo stato deve cessare di cooperare con esso, rifiutarsi di servire nell'esercito, nella polizia, nei tribunali, rifiutarsi di pagare le tasse. Il rifiuto dell'obbedienza è, in altre parole, la grande arma di Tolstoj.

Penso che quanto ho detto basti a dimostrare che nei suoi elementi essenziali la dottrina sociale tolstojana è autenticamente anarchica; condanna infatti l'ordinamento autoritario della società esistente, propone un nuovo ordine libertario, indica i mezzi attraverso i quali quell'ordine si può realizzare. La sua religione, che è naturale e razionale, e cerca il suo Regno nel dominio della giustizia e dell'amore sulla terra, non trascende la dottrina anarchica ma le è complementare.

L'influenza di Tolstoj fu immensa e molteplice. Migliaia di russi e di non russi divennero suoi appassionati discepoli e fondarono — in Russia e all'estero — colonie tolstojane basate sulla comunità dei beni e su un ascetico regime di vita. Non sono mai riuscito a trovare una storia completa di queste comunità, ma le poche di cui ho potuto seguire le tracce fallirono in un periodo relativamente breve, o per le incompatibilità personali dei membri, o per la mancanza di esperienza agricola. Un attivo movimento tolstoiano continuò tuttavia ad esistere in Russia fino all'inizio del decennio 1920-30, quando fu soppresso dai bolscevichi. Al di fuori della Russia, Tolstoj influenzò certamente gli anarchici pacifisti in Olanda, in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, e molti dei pacifisti inglesi al tempo della seconda guerra mondiale erano membri di comunità neotolstoiane, poche fra le quali sopravvissero alla fine delle ostilità. Forse l'esempio piú importante dell'influenza di Tolstoj sul mondo occidentale contemporaneo è — curiosa ironia, quando si consideri la sua sfiducia nelle chiese organizzate — il gruppo cattolico associato, negli Stati Uniti, con *The Catholic Worker* e soprattutto con Dorothy Day,

la santa rappresentante dell'anarchismo cattolico nel nostro tempo.

Ma il piú grande fra i discepoli di Tolstoj fu senza dubbio il Mahatma Gandhi. L'opera compiuta da questo leader che seppe destare la coscienza del popolo indiano e guidarlo attraverso una rivoluzione nazionale quasi incruenta contro il dominio straniero riguarda solo perifericamente il tema di questo libro; ma mette conto di osservare che egli fu influenzato da numerosi grandi pensatori libertari. La tecnica della non violenza fu elaborata in gran parte sotto l'influsso di Thoreau e di Tolstoj, ed egli fu incoraggiato nella sua idea di un paese di comuni contadine da un'assidua lettura di Kropotkin.

Anche in Russia l'influsso di Tolstoj si estese ben oltre la ristretta cerchia dei suoi discepoli, che spesso lo misero in imbarazzo con l'eccessività ed eccentricità del comportamento. Negli ultimi due decenni di vita egli godette di straordinario prestigio piú come coscienza, non ufficiale ed eterodossa, della Russia, che come capo di un movimento. Approfittando della fama mondiale che lo metteva al riparo — quasi solo fra i russi — da ogni persecuzione diretta, denunciò ripetutamente il governo zarista per i crimini da esso compiuti contro la moralità razionale e l'insegnamento cristiano. Parlava senza paura, e non si lasciò mai ridurre al silenzio. I ribelli di ogni genere sentivano di non essere soli nel grande stato poliziesco russo finché c'era Tolstoj a dire ciò che il suo senso di giustizia gli suggeriva, e le sue critiche contribuirono senza dubbio a minare le basi dell'impero dei Romanov negli anni fatali dal 1905 al 1917. Una volta di piú, egli insegnava una verità cara agli anarchici: che la forza morale di un uomo solo deciso a difendere strenuamente la sua libertà è piú grande di quella d'una moltitudine di schiavi silenziosi.

Parte II — Il movimento

9.

Iniziative internazionalistiche

L'umanità è una, soggetta a una stessa condizione, e tutti gli uomini sono eguali. Ma tutti gli uomini sono diversi, e anzi ciascuno di loro, nell'intimo del suo cuore, è un'isola. Gli anarchici hanno sempre avvertito con particolare acutezza questa dualità di uomo universale e uomo particolare, e buona parte del loro pensiero è stata consacrata alla ricerca di un equilibrio fra la necessità di una generale solidarietà umana e i diritti dell'individuo libero. In particolare, essi hanno cercato di riconciliare gli ideali internazionalistici — l'idea di un mondo senza frontiere né barriere di razza — con un'ostinata insistenza sull'autonomia locale e la spontaneità personale; ma spesso non ci sono riusciti. Per quasi un secolo hanno cercato di creare un'efficiente organizzazione mondiale anarchica, ma i loro sforzi sono sempre stati frustrati dall'intolleranza per qualsiasi forma di centralismo e dalla tendenza a chiudersi nel gruppo locale, entrambe incoraggiate dalla natura stessa dell'attività anarchica. Siccome gli anarchici non aspirano a vittorie elettorali, non v'è alcuna necessità di creare complesse organizzazioni simili a quelle dei partiti politici, né alcun bisogno di elaborare programmi generali d'azione; quasi tutti i gruppi anarchici si sono infatti sempre dedicati ad un'opera di propaganda — mediante la parola o mediante i fatti — motivata individualmente; e in un'attività di questo tipo sono di solito sufficienti contatti minimi fra città e regioni e paesi. Fatto significativo, solo nel campo marginale dell'anarcosindacalismo — basato su formazioni sindacali di massa piú che su piccoli gruppi di propaganda — gli interessi locali e individuali sono stati subordinati a quelli generali in misura sufficiente a consentire la creazione di una forma durevole e relativamente efficiente di organizzazione internazionale libertaria.

Dato che questo sforzo, in gran parte fallito, di creare un'efficiente organizzazione internazionale propone tanto chiaramente l'essenziale problema libertario di una ricon-

ciliazione degli ideali di solidarietà umana con quelli di libertà personale, mi sembra opportuno considerare l'anarchia come movimento internazionale prima di illustrarne la storia nei vari paesi. Nello scegliere quest'ordine sono giustificato anche dal fatto che il movimento anarchico fece la sua prima apparizione in seno alla Prima Internazionale e alle fratellanze cosmopolite fondate da Bakunin, e solo piú tardi si ramificò in movimenti nazionali.

La storia dell'internazionalismo anarchico si divide in cinque periodi. Dalla partecipazione dei mutualisti proudhoniani alle discussioni che condussero alla fondazione della Prima Internazionale, fino alla rottura con i marxisti dopo il congresso dell'Aia, gli anarchici — fossero seguaci di Proudhon o di Bakunin — cercarono di realizzare le loro aspirazioni internazionalistiche in collaborazione con i socialisti di altre correnti. Dal 1872 al famoso congresso dell'"Internazionale Nera" nel 1881 cercarono di creare un'Internazionale esclusivamente anarchica, e lo sforzo in questo senso continuò, senza molta energia, attraverso una serie di congressi abortiti nel decennio 1880-90 e nei primi anni del successivo. Nel terzo periodo, dal 1889 al 1896, gli anarchici concentrarono gli sforzi in un tentativo di mettere piede nella Seconda Internazionale socialista. La definitiva espulsione dal congresso socialista di Londra nel 1896 segnò l'inizio di un nuovo periodo — culminato nel congresso di Amsterdam del 1907 — nel quale si tentò nuovamente di creare un'organizzazione costituita soltanto di anarchici convinti; finí con lo scoppio della prima guerra mondiale nel 1914. L'ultimo periodo, dal 1919 al 1939, fu dominato dal relativo successo degli anarcosindacalisti, che, dopo diverse partenze false, nel 1923 crearono finalmente a Berlino la loro organizzazione di sindacati libertari: l'Associazione internazionale dei lavoratori, che a quasi quarant'anni dalla fondazione sopravvive ancora a Stoccolma.

Nel decennio 1840-50, come abbiamo visto, Proudhon meditava già sulle prospettive di un'associazione internazionale di produttori; giusto, quindi, che i suoi seguaci giocassero una parte decisiva nei negoziati che portarono alla fondazione della Prima Internazionale. Questi negoziati ebbero inizio quando Napoleone III, che cercava allora di accattivarsi le simpatie della classe lavoratrice incoraggiò una delegazione di artigiani a visitare l'Esposizione Internazionale di Londra del 1862. Fra quegli artigiani v'erano parecchi dei mutualisti che piú tardi avrebbero firmato il Manifesto dei Sessanta, e che in quell'occasione avviarono

conversazioni con i sindacalisti inglesi e con gli espatriati tedeschi riuniti intorno a Marx. L'anno seguente, 1863, tre membri dello stesso gruppo — Tolain, Limousin e Perrachon — tornarono in Inghilterra su invito del London Trades Council. Scopo ufficiale del viaggio era partecipare ad un incontro a favore della libertà polacca, ma anche questa volta si discussero le possibilità di un'organizzazione internazionale. Infine, nel settembre 1864, una delegazione di socialisti francesi si recò a Londra con l'intento di collaborare alla fondazione di un'associazione. Tutti i delegati erano artigiani parigini. Tre di loro, Tolain, Limousin e Fribourg, erano proudhoniani piú o meno ortodossi; il quarto, Eugène Varlin, era un semi-anarchico di altro tipo, avverso al socialismo autoritario, e con idee collettivistiche analoghe a quelle di Bakunin. I delegati francesi parteciparono alla grande riunione svoltasi il 28 settembre alla St. Martin's Hall, e furono loro a presentare la risoluzione in cui veniva proposta la fondazione di un'Associazione internazionale dei lavoratori.

Tolain, Limousin e Fribourg furono scelti per la funzione di corrispondenti francesi dell'Internazionale, e l'ufficio che crearono a Parigi divenne il vero centro dell'organizzazione anarchica in Francia: sotto questo aspetto, ne tratteremo piú ampiamente nel capitolo dedicato alla storia dell'anarchia in quel paese. Per quanto riguarda l'Internazionale nel suo complesso, il compito di rendere operante la risoluzione della St. Martin's Hall fu lasciato a un Comitato Centrale di ventuno membri, incaricato di redigere regolamenti e una costituzione; siccome Londra era il luogo in cui il Comitato poteva operare con maggiore tranquillità e sicurezza, il controllo cadde nelle mani dei tradunionisti inglesi e dei rifugiati stranieri, compresi Marx e i suoi seguaci tedeschi, di pochi blanquisti francesi e del mazziniano maggiore Wolff. In questa situazione, che continuò immutata dopo che il Comitato Centrale fu sostituito con il Consiglio Generale al congresso di Ginevra del 1866, gli anarchici, sia proudhoniani sia bakunisti, rimasero esclusi dal centro esecutivo dell'Internazionale e dovettero limitarsi a spiegare le loro forze ai vari congressi, di modo che poterono influenzare solo aspetti relativamente generali della politica dell'Internazionale.

Le conseguenze di questa divisione del controllo non divennero subito evidenti. Il congresso di Ginevra — la prima riunione plenaria dell'Internazionale — fu preceduto da una conferenza a Londra, nella quale furono scambiati

rapporti sui movimenti operai nei vari paesi e vennero adottate alcune risoluzioni generali su problemi controversi come la questione polacca e la deplorevole influenza del regime autocratico russo sugli affari europei. L'atmosfera fu cordiale, benché Marx sparlasse in privato di Proudhon con Tolain e Fribourg, nella speranza di tirare dalla parte sua questi due influenti delegati. Non ci riuscí: i due francesi rimasero decisamente anti-autoritari, come l'unico delegato belga, César de Paepe.

Al Congresso di Ginevra la divisione fra autoritari e libertari in seno all'Internazionale era già netta. I delegati francesi, che costituivano quasi un terzo dei partecipanti al Congresso, erano quasi tutti proudhoniani, benché fossero presenti fra loro anche collettivisti come Benoît Malon ed Eugène Varlin, e ancora Albert Richard di Marsiglia — che sarebbe diventato presto un bakunista devoto — e, fra i rappresentanti svizzeri, James Guillaume e Adhemar Schwitzguébel, successivamente leaders degli anarchici del Giura. Ma Bakunin non era ancora membro dell'Internazionale, e furono i mutualisti a sostenere la lotta contro gli autoritari in favore di un programma strettamente operaio fondato sull'associazione e il credito gratuito, nello spirito delle idee suggerite da Proudhon in *De la capacité politique des classes ouvrières.*

In accordo con questo atteggiamento, i mutualisti cercarono di ottenere che l'iscrizione all'Internazionale fosse limitata ai soli lavoratori manuali, ma furono battuti a causa della forte opposizione da parte dei tradunionisti inglesi. Furono battuti anche quando si opposero a una risoluzione marxista che, sotto la veste di approvare leggi a difesa dei lavoratori, introduceva abilmente il concetto di stato "operaio" in quanto dichiarava che "imponendo l'adozione di tali leggi la classe operaia non consoliderà il potere dominante, ma al contrario trasformerà quel potere, oggi usato contro di essa, in suo strumento." Ottennero invece una piccola vittoria persuadendo il Congresso ad adottare una risoluzione per la fondazione di una banca di credito gratuito e ad approvare la promozione di cooperative di produttori come parte essenziale della lotta per la libertà dei lavoratori.

Presto divenne evidente un netto spostamento nell'equilibrio dei poteri in seno all'Internazionale. A Losanna nel 1867 i mutualisti erano sensibilmente piú deboli, in gran parte a causa della diffusione in Francia delle teorie collettivistiche. Tolain e i suoi seguaci dovettero quindi scen-

dere a compromessi a proposito di risoluzioni in favore dell'intervento dello stato nell'educazione e — cosa piú importante — della pubblica proprietà dei mezzi di trasporto e di scambio. La forma volutamente ambigua in cui fu redatta quest'ultima risoluzione la rese accettabile sia a quanti erano favorevoli alla statalizzazione, sia a quanti preferivano che il controllo fosse esercitato da associazioni di lavoratori. Tuttavia i mutualisti riportarono un altro piccolo successo ottenendo che la questione della proprietà pubblica della terra — alla quale essi preferivano la proprietà da parte dei contadini — fosse rimandata al prossimo congresso.

Al congresso di Bruxelles del settembre 1868 i mutualisti erano ancora una forza di cui si doveva tener conto; tuttavia prevalse nettamente un indirizzo economico collettivistico. Questa volta, i proudhoniani si opposero inutilmente alla socializzazione della terra: i collettivisti belgi, con a capo César de Paepe, controllavano oltre metà dei voti, e una risoluzione in favore della pubblica proprietà delle miniere, dei mezzi di trasporto e della terra fu approvata a larga maggioranza. I mutualisti riportarono però un'ultima vittoria quando, con l'appoggio dei belgi, riuscirono a far adottare un'altra risoluzione in cui veniva approvata la fondazione di banche di credito gratuito.

Il congresso di Bruxelles indicò in un'economia socializzata la meta futura del movimento operaio europeo. Non furono prese decisioni in merito al problema vitale dei mezzi, autoritari o libertari, con cui doveva essere attuata quella socializzazione, ma sembra chiaro che la tendenza prevalente fosse quella libertaria. Stava ora per entrare sulla scena la seconda ondata di seguaci di Proudhon, quelli che accettavano il collettivismo ma conservavano tutto l'odio del Maestro per l'autorità. Si presentarono al Congresso di Basilea del 1869 sotto la guida di Bakunin. Bakunin, come Proudhon, aveva sognato a lungo un'organizzazione internazionale per l'emancipazione della classe operaia; ho già narrato la storia dei tentativi da lui compiuti per crearne una prima di entrare nell'Internazionale, teoricamente come membro singolo, ma in realtà come leader dei movimenti esistenti in Italia, in Spagna, nel Giura e nella Francia meridionale, tutti formatisi in larga misura sotto la sua influenza.

Inutile ripetere qui il resoconto dei congressi dell'Internazionale a Ginevra e all'Aia, dove si svolse la battaglia tra Marx e Bakunin e l'organizzazione stessa si divise in

due gruppi: da una parte la minoranza marxista che fece capo al Consiglio Generale di New York; dall'altra la maggioranza anti-autoritaria riunita attorno alla Fédération Jurassienne, bakuniana. È però opportuno esaminare alcuni tra i fattori che portarono alla formazione di un'Internazionale prevalentemente anarchica nel 1872.

Il conflitto tra Bakunin e Marx fu il drammatico scontro fra due uomini di grande rilievo storico; si è perciò tentati di interpretare gli eventi nei termini epici di una lotta personale. Ma un'interpretazione di questo tipo non spiega né perché Bakunin raccogliesse un seguito tanto considerevole nella sua lotta contro Marx, né perché una cosí alta proporzione dell'Internazionale — certo la maggioranza dei suoi membri — aderisse alla corrente bakuniana.

In effetti, lo scisma non fu semplicemente fra marxisti convinti e bakunisti convinti. Quando i delegati della Fédération Jurassienne e pochi espatriati residenti a Ginevra si incontrarono a Sonvillier nel novembre 1871, alla conferenza che segnò l'inizio del tentativo di fondare un'Internazionale anarchica, la circolare che essi elaborarono ottenne l'appoggio non solo delle federazioni bakuniniane in Spagna e in Italia, ma anche dei seguaci belgi di César de Paepe, a mezza strada fra anarchismo e socialdemocrazia, e suscitò interesse in Olanda e in Inghilterra. Il consenso che raccolse non riguardava le idee anarchiche di coloro che la redassero, ma era dovuto al fatto che essa rifletteva uno scontento crescente, diffuso anche tra gli ex seguaci di Marx, per il modo in cui egli cercava di ridurre sotto il suo controllo l'autorità centralizzata del Consiglio Generale. Vi si vedesse il pericolo di una dittatura personale o una minaccia di rigidezza organizzativa, il suo comportamento era in ogni caso inaccettabile non solo per gli anarchici ma anche per uomini formatisi nelle tradizioni democratiche dei movimenti operai in Gran Bretagna e nei Paesi Bassi. Perciò essi reagirono favorevolmente al paragrafo piú importante della circolare di Sonvillier, che formulava con una moderazione rara nelle polemiche socialiste del diciannovesimo secolo l'ideale libertario di un'organizzazione operaia decentrata.

> Non accusiamo il Consiglio Generale di cattive intenzioni. Le persone che lo compongono sono vittime di una necessità fatale. Volevano, in perfetta buona fede, e affinché potessero trionfare le loro dottrine, introdurre nell'Internazionale lo spirito autoritario; è parso che le circostanze favorissero tale tendenza, e noi consideriamo perfettamente naturale che questa scuola, il cui ideale è

la conquista del potere politico da parte della classe operaia, abbia creduto che l'Internazionale, dopo i fatti recenti, dovesse cambiare il suo primitivo ordinamento e trasformarsi in un'organizzazione gerarchica guidata e governata da un esecutivo. Ma, pur riconoscendo che queste tendenze e questi fatti esistono, dobbiamo tuttavia lottare contro di essi nel nome della rivoluzione sociale per la quale lottiamo, e il cui programma è espresso nelle parole: "Emancipazione dei lavoratori ad opera dei lavoratori stessi," indipendentemente da ogni autorità direttiva, quand'anche quell'autorità fosse stata accettata e scelta dagli stessi lavoratori. Chiediamo che il principio dell'autonomia delle sezioni sia mantenuto nell'Internazionale cosí come è stato considerato fino ad oggi la base della nostra Associazione; chiediamo che il Consiglio Generale, le cui funzioni sono state limitate dalle risoluzioni amministrative del Congresso di Basilea, torni alla sua funzione normale, che è quella di un ufficio corrispondente e statistico... L'Internazionale, germe della società umana del futuro, dev'essere... una fedele espressione dei nostri principi di libertà e di federazione; deve rifiutare ogni principio tendente all'autoritarismo e alla dittatura.

Gli uomini di Sonvillier pensavano di difendere i fini originari dell'Internazionale; e in questo spirito si riuní nel 1872, dopo il grande scisma dell'Aia, il congresso di Saint-Imier. Vi partecipavano delegati provenienti dall'Italia, dalla Spagna e dal Giura; erano presenti fra loro molte fra le personalità di maggior rilievo dell'anarchia: Bakunin, Cafiero, Malatesta, Costa, Fanelli, Guillaume, Schwitzguébel. Due comunardi profughi, Camet e Pindy, rappresentavano la Francia, e un altro, Gustave Lefrançais, rappresentava due sezioni statunitensi. Il congresso di Saint-Imier si occupò soprattutto della creazione della nuova Internazionale o meglio, come sostenevano i suoi membri, della riforma dell'antica. I bakunisti infatti considerarono sempre la loro Internazionale come la vera erede dell'organizzazione creata nel 1864, e contavano i loro congressi a partire dal Primo Congresso (quello di Ginevra) del 1866.

Il loro atteggiamento non era del tutto ingiustificato, giacché presto divenne chiaro che il gruppo marxista, con il suo quartier generale a New York, non aveva piú quasi nessun appoggio nella base. Il suo unico tentativo di tenere un congresso — a Ginevra nel 1873 — fu, come ammise lo storico bolscevico Stekloff, "una cosa pietosa"; vi parteciparono quasi soltanto svizzeri ed esuli tedeschi in Svizzera. "La partita è chiusa," esclamò Marx quando gliene fu fatto il resoconto.

Al congresso dell'Internazionale di Saint-Imier, svoltosi anch'esso a Ginevra nel 1873, partecipò invece un discreto numero di delegati, provenienti non solo dalla Spagna, dal-

l'Italia e dal Giura, ma anche dalla Francia, dall'Olanda, dal Belgio e dalla Gran Bretagna; era presente fra loro — la piú sorprendente fra tutte le conversioni — l'ex luogotenente di Marx, Eccarius. Difficile dire quanti sostenitori dell'Internazionale questi delegati rappresentassero, cosí come è difficile valutare il seguito numerico dell'Internazionale in qualsiasi momento della sua esistenza. Stekloff cita stime che indicano in cinque o addirittura sette milioni il numero degli aderenti all'organizzazione nel 1870, ma, giustamente, considera queste cifre "puramente fantastiche"; stime attendibili del numero dei membri della Federazione Spagnola, una fra le piú numerose, lo valutano in 60.000 nel 1872. Su questa base si può calcolare che il numero totale dei membri dell'Internazionale prima del congresso dell'Aia fosse probabilmente inferiore al milione, e che anche al suo apogeo nel 1873 l'Internazionale di Saint-Imier avesse un numero notevolmente piú basso di aderenti, buona parte dei quali dovevano essere soltanto iscritti che non svolgevano nessuna attività. Si può tuttavia dare per certo che dal 1872 al 1877 i bakunisti ebbero un seguito molto piú numeroso dei marxisti.

La nuova e piú ristretta Internazionale non assunse subito un carattere specificamente anarchico. Il congresso di Saint-Imier si occupò soprattutto di problemi organizzativi, e le sue decisioni apparvero accettabili a gruppi antimarxisti dei piú diversi generi, dai tradunionisti inglesi, conservatori, agli anarchici estremisti. Esso proclamò l'autonomia delle sezioni e delle federazioni e negò la competenza legislativa dei congressi, che dovevano limitarsi ad esprimere "le aspirazioni, le necessità e le idee del proletariato in varie località o paesi, affinché possano essere armonizzate o unificate." Esso stipulò un "patto amichevole di solidarietà e reciproca difesa contro la minaccia della centralizzazione."

Solo una risoluzione adottata a Saint-Imier fu specificamente anarchica: quella che condannò il rilievo dato all'azione politica nei congressi precedenti, dall'incontro svoltosi a Losanna nel 1867 in poi. "Le aspirazioni del proletariato," dichiarava il testo, in tono tipicamente bakuniano, "non possono avere altro scopo che la creazione di un'organizzazione economica assolutamente libera e di un regime federativo basato sul lavoro e sull'eguaglianza e del tutto indipendente da ogni governo politico;... a un'organizzazione tale si può arrivare solo attraverso l'azione spontanea del proletariato stesso, attraverso le sue associazioni

di mestiere e attraverso comuni autonome." La visione marxista di uno stato operaio era apertamente denunciata: "... nessuna organizzazione politica può essere altro che un'organizzazione di potere negli interessi di una classe e a detrimento delle masse, e... il proletariato, se riuscisse a conquistare il potere, diventerebbe una classe dominante, una classe sfruttatrice." Sulla base di questi principi il Congresso adottò una risoluzione anti-politica, in cui si dichiarava che "la distruzione di qualsiasi tipo di potere politico è il primo compito del proletariato."

Nella sostanza una tale risoluzione era chiaramente anarchica; tuttavia l'espressione era abbastanza moderata da renderla accettabile sia ai collettivisti belgi e olandesi sia ai tradunionisti inglesi, nei quali era sempre viva la sfiducia nei metodi politici, eredità del loro passato owenista. La Federazione Belga, che aveva un notevole seguito nei centri minerari e tessili valloni, si dichiarò in favore dell'Internazionale di Saint-Imier nel dicembre 1872; nel gennaio 1873 il Consiglio Generale marxista con sede a New York decretò la sospensione della Fédération Jurassienne, il che offerse alle federazioni esistenti in Italia, Spagna, Belgio e Olanda un'ottima scusa per troncare ufficialmente i rapporti. Alla fine di gennaio la Federazione Inglese tenne il suo congresso, nel quale alcuni degli ex sostenitori di Marx nel Consiglio Generale in particolare Hales, Eccarius e Hermann Jung, denunciarono i tentativi dittatoriali del loro leader di un tempo. Infine i delegati decretarono che il congresso dell'Aia era stato convocato illegalmente e che le sue risoluzioni erano in conflitto con le norme dell'Associazione. Con cautela tutta britannica, non aderirono ufficialmente all'Internazionale di Saint-Imier, ma inviarono i loro delegati al congresso che quella tenne a Ginevra nel 1873.

Fu il piú importante congresso dell'Internazionale antiautoritaria, benché vi partecipassero solo trentadue delegati di sette paesi, tra gli altri Hales ed Eccarius per l'Inghilterra, Farga-Pellicer per la Spagna, Pindy e Brousse per la Francia, Costa per l'Italia, Guillaume e Schwitzguébel per la Svizzera. Fu una riunione tempestosa, in cui le divergenze fra anarchici e non anarchici vennero rapidamente in luce. La prima discussione importante riguardò il problema del Consiglio Generale. Non v'erano dubbi sulla necessità di abolirlo, e il provvedimento fu infatti votato all'unanimità. Ma quando fu proposta la creazione di qualche altro organo amministrativo centrale, si delinearono aspre

divergenze d'opinione. Curiosamente, furono Paul Brousse e Andrea Costa, divenuti piú tardi leaders di partiti politici socialisti in Francia e in Italia, quelli che adottarono l'atteggiamento anarchico piú estremista, opponendosi al mantenimento di qualsiasi organizzazione centrale. Il tradunionista inglese John Hales prese la parola contro di loro, con commenti che rivelavano la profondità delle divergenze nelle file degli anti-marxisti.

> L'anarchismo [dichiarò] è una stessa cosa con l'individualismo, e l'individualismo è la base dell'attuale forma di società, quella forma che noi vogliamo distruggere. L'anarchismo è incompatibile con il collettivismo... L'anarchismo è la legge della morte; il collettivismo è la legge della vita.

I delegati del Belgio e del Giura funsero da conciliatori e ottennero che venisse adottata la decisione di compromesso di fondare un ufficio federale che non avrebbe avuto nessuna autorità esecutiva e avrebbe svolto soltanto i compiti di raccogliere statistiche e di mantenere una corrispondenza internazionale. Per escludere ogni possibilità che un gruppo locale assumesse il controllo, com'era accaduto nel caso del Consiglio Generale con sede a Londra, fu deciso che l'ufficio federale si trasferisse di anno in anno nel paese dove si sarebbe svolto il prossimo congresso. Siccome però l'Internazionale fu proscritta in Francia dopo la Comune, e siccome nel decennio 1870-80 la sua esistenza in Spagna e in Italia fu tempestosa, i congressi successivi ebbero tutti luogo in Belgio e in Svizzera, con la conseguenza che in realtà le vicende dell'Internazionale anti-autoritaria furono condizionate dagli sviluppi nelle Federazioni belga e del Giura.

Insorsero dissensi anche sulla questione dello sciopero generale, che i belgi, anticipando gli anarco-sindacalisti di un periodo successivo, difendevano come il mezzo piú efficace per mettere in moto la rivoluzione sociale. Gli olandesi e gli italiani li appoggiarono, ma gli inglesi si opposero, adducendo il motivo che la preparazione necessaria per uno sciopero generale ne avrebbe fatto un mezzo poco pratico cui ricorrere in una situazione critica. La delegazione del Giura seguí di nuovo una via di mezzo, dichiarando, per bocca di Guillaume, che uno sciopero generale era "l'unico tipo di sciopero capace di operare l'emancipazione completa dei lavoratori," ma che lo sciopero parziale non andava disprezzato come arma efficace nelle fasi prerivoluzionarie della lotta. Da queste discussioni non emerse nessun

punto di vista comune, e i delegati si accontentarono di una fiacca risoluzione di compromesso:

> Il Congresso, ritenendo che nello stato attuale dell'organizzazione dell'Internazionale non è possibile nessuna soluzione definitiva del problema dello sciopero generale, raccomanda ai lavoratori di intraprendere il lavoro di organizzazione sindacale su scala internazionale e di dedicarsi ad un'attiva propaganda socialista.

Cosí i primi due congressi dell'Internazionale di Saint-Imier si dimostrarono singolarmente sterili di idee originali e rivelarono una tendenza al compromesso e alla moderazione che deluse alcune sezioni del movimento, ansiose di iniziative spettacolari. I risultati cominciarono a diventare evidenti quando il nuovo congresso si riuní a Bruxelles nel settembre 1874. Vi partecipò, per la prima volta, una delegazione tedesca; i suoi due membri erano lassalliani, fatto che dimostra se non altro l'assenza di ogni rigidezza di parte nell'Internazionale riformata. Gli anarchici italiani si rifiutarono invece di partecipare. Avevano formato un Partito Socialista Rivoluzionario italiano che, dopo il fallimento dell'insurrezione da esso organizzata a Bologna, fu fatto oggetto delle persecuzioni del governo e costretto a rifugiarsi nella clandestinità. Nel loro messaggio al congresso gli anarchici italiani facevano quindi notare che, avendoli le circostanze costretti ad adottare sistemi d'azione cospirativi, era assurdo che partecipassero ad un pubblico congresso; nel loro attuale stato d'animo si capiva che preferivano le emozioni della clandestinità alle noiose discussioni in cui s'erano trascinati i congressi dal 1872 in poi.

A Bruxelles divenne chiaro che l'unico effettivo legame fra i vari gruppi nazionali era l'opposizione alla tattica centralizzante di Marx e dell'ormai defunto Consiglio Generale, e che la vecchia divisione fra libertari e autoritari era stata portata nella nuova organizzazione. Le varie correnti erano in disaccordo su problemi importanti come quello dell'azione politica, della dittatura del proletariato, del destino dello stato, della possibilità d'un periodo transitorio prima dell'instaurarsi di una società basata sull'organizzazione in comuni. I delegati tedeschi ed Eccarius, che rappresentava la Gran Bretagna, erano fautori del socialismo di stato; i delegati della Spagna e del Giura, con alcuni belgi, erano fermi su posizioni di purismo anarchico. De Paepe, il piú influente tra i belgi, assunse una posizione

intermedia che preannunciava la successiva conversione al socialismo di stato; appunto il suo rapporto sull'"organizzazione dei servizi pubblici" portò ad un'aperta discussione del problema che occupò la maggior parte delle sedute del Congresso.

De Paepe presentò infatti un piano fondato in gran parte sulle idee federaliste di Proudhon; vi era tracciato il quadro di una società organizzata in una rete di comuni e di federazioni di comuni, tutte unificate infine in una federazione mondiale di federazioni. Tutti i problemi d'interesse locale sarebbero stati di competenza delle comuni, la federazione mondiale avrebbe provveduto alla coordinazione generale tra le varie organizzazioni regionali e si sarebbe occupata di problemi d'interesse mondiale come la ricerca scientifica e "l'irrigazione del Sahara." Nel suo rapporto de Paepe usò, piuttosto ambiguamente, la parola "stato" per definire la sua idea dell'organizzazione sovracomunale:

> Alla concezione liberale dello stato di polizia noi contrapponiamo il concetto di uno stato che non ha la sua base in una forza armata, bensí svolge la funzione di educare i membri piú giovani della popolazione e di centralizzare quelle attività pubbliche che lo stato può svolgere meglio della comune.

L'ambiguità di queste frasi sarebbe potuta passare inosservata se a un certo punto de Paepe non avesse espresso il proprio consenso, sia pure condizionato, all'idea di una transitoria "dittatura collettiva." In un passaggio che gli anarchici giudicarono particolarmente offensivo egli argomentava:

> In considerazione delle tendenze politiche della classe operaia in certi paesi, e specialmente in Gran Bretagna, una tendenza politica i cui fini sono oggi costituzionali ma potrebbero essere rivoluzionari domani, e che mira non al rovesciamento dello stato cosí come è oggi, organizzato dall'alto verso il basso, ma alla conquista dello stato, ad usarne l'immenso potere centralizzato allo scopo di emancipare il proletariato... è giusto che ci chiediamo se la ricostruzione della società sul fondamento del gruppo industriale, l'organizzazione dello stato dal basso verso l'alto, invece di essere il punto di partenza ed il segnale della rivoluzione industriale, non si riveleranno invece il risultato di essa, un risultato piú o meno remoto... Ci chiediamo se, prima che il raggruppamento dei lavoratori per industria sia sufficientemente progredito, le circostanze non potranno costringere il proletariato delle grandi città a instaurare una dittatura collettiva sul resto della popolazione, per un periodo abbastanza lungo da consentire l'eliminazione di tutti gli ostacoli all'emancipazione della classe lavoratrice. Se questo accadesse, ci sembra evidente per una tale dittatura che una delle prime cose da fare consisterebbe nel mettere le mani

su tutti i servizi pubblici, nell'espropriare a beneficio della comunità le società ferroviarie e le grandi imprese d'ingegneria; nel dichiarare che tutti i loro beni, macchinari, edifici e terra, sono diventati proprietà dello stato, beni della comunità.

I delegati del Giura protestarono in nome dei loro ideali anarchici, e anche alcuni fra i belgi presero posizione contro de Paepe; Verrycken, in particolare, affermò che togliendo l'autorità alla classe borghese solo per investirne gli operai non si sarebbe compiuto nessun effettivo progresso. Ma de Paepe rimase fermo sulle sue posizioni, e nel farlo sottolineò ciò che la discussione stava in ogni caso chiarendo: che lo scisma della vecchia Internazionale non aveva eliminato le divergenze di base riguardanti la strategia rivoluzionaria. "Le alternative stato operaio o anarchia sono ancora di fronte," dichiarò fermamente. Tacitamente riconoscendo questa divergenza d'opinioni, che i marxisti avevano lasciato all'Internazionale di Saint-Imier come un pomo della discordia, il congresso decise di non votare sul problema dei servizi pubblici in una società futura: ogni decisione fu rimandata al prossimo anno.

Sul problema dell'azione politica, altra questione controversa, il Congresso si rivelò meno diviso. Solo Eccarius e i lassalliani sostennero che i lavoratori dovevano impegnarsi in attività costituzionali e parlamentari. I delegati del Belgio, del Giura e della Spagna furono d'accordo nel dichiarare assolutamente inutile la partecipazione della classe operaia alle attività parlamentari. Ma una volta di piú ci si accontentò di una soluzione di compromesso: "Spetta ad ogni singola federazione e al partito socialdemocratico in ogni singolo paese decidere la propria linea di comportamento politico." Con i suoi sforzi di giungere a decisioni che non offendessero nessuno, il congresso di Bruxelles era riuscito soltanto ad accentuare le divergenze in seno all'Internazionale e ad affrettare la dissoluzione già in corso.

È vero che sotto vari rispetti l'Internazionale parve prosperare nel 1875 e nel 1876; la sua influenza aumentava in Francia e intorno al lago Lemano, nuovi gruppi di sostenitori si formarono nell'America Latina, nel Portogallo, ad Alessandria e in Grecia. Ma perse ex comunardi influenti come Jules Guesde e Benoît Malon, passati al socialismo parlamentare, e la sua forza nei paesi lungo le coste del Mare del Nord declinò rapidamente. Nel 1875 non si tenne nessun congresso. Si parlò di organizzarne uno a Parigi nella primavera del 1876, ma non se ne fece nulla, e la prossima riunione plenaria si svolse a Berna verso la fine

d'ottobre del 1876, a piú di due anni di distanza dal Congresso di Bruxelles.

A Berna ricomparvero delegati italiani, guidati da Malatesta e Cafiero; gli spagnoli, i francesi e gli svizzeri erano ben rappresentati; vi fu addirittura, per la prima volta, un delegato della Svizzera tedesca. Ma non ne venne nessuno dalla Gran Bretagna, e belgi e olandesi insieme ne mandarono soltanto uno, César de Paepe, il quale recò al congresso la notizia non certo confortante che i lavoratori dei Paesi Bassi erano influenzati in misura sempre maggiore dagli esempi tedesco ed inglese e in misura sempre maggiore aderivano a schemi socialdemocratici nord-europei che cominciavano a differenziarsi nettamente dagli schemi anarchici delle regioni alpina e mediterranea.

Gli italiani ravvivarono le sedute con appassionati discorsi in favore della "propaganda per mezzo dei fatti," ma nel complesso il Congresso di Berna fu piú noioso e privo di vita di quelli che lo avevano preceduto. Gli autoritari piú aggressivi se n'erano andati, mentre César de Paepe era disposto a compromessi verbali con i bakunisti che non significavano un abbandono delle posizioni da lui difese a Bruxelles.

Diventava evidente che l'Internazionale cosí com'era non aveva quasi nessuna ragione pratica d'esistere, e de Paepe prese atto della situazione proponendo che l'anno seguente venisse indetto un congresso plenario socialista, nella speranza di unificare il movimento operaio europeo. Gli spagnoli si opposero alla proposta ma si astennero dal voto, come fecero gli italiani, che stavano accanto a loro all'estrema sinistra anarchica. De Paepe, in nome dei belgi e degli olandesi, votò naturalmente a favore, ed ebbe l'appoggio dei delegati francesi e del Giura, che rappresentavano il centro moderato.

Il Congresso Socialista Universale si svolse a Gand dal 9 al 16 settembre 1877. Immediatamente prima l'Internazionale di Saint-Imier tenne il proprio congresso, dal 6 all'8 settembre, nella città industriale di Verviers, dove gli operai tessili valloni erano fervidi anarchici. Doveva essere l'ultimo congresso di quell'Internazionale; fu anche l'unico che si possa definire completamente anarchico, sia per la composizione, sia per le decisioni prese.

Erano presenti molti fra i piú importanti leaders anarchici. Kropotkin, col nome di Levašov, rappresentava i gruppi di emigrati russi, Paul Brousse capeggiava la delegazione francese, Gonzales Morago la spagnola, Guillaume rap-

presentava gli svizzeri di lingua francese, Werner quelli di lingua tedesca. Andrea Costa aveva il mandato di gruppi esistenti in Grecia e ad Alessandria, oltre che di quelli italiani. La bella compagna di Andrea Costa, Anna Kuliscioff, che piú tardi avrebbe giocato una parte importante nella fondazione del partito socialista italiano, era presente con funzioni piuttosto oscure, come delegata con voto consultivo. Erano rappresentati inoltre gruppi anarchici della Germania, del Messico, dell'Uruguay e dell'Argentina. L'assenza piú significativa fu quella di de Paepe, che dopo avere disertato le riunioni di Verviers partecipò al Congresso Socialista Universale apertosi due giorni dopo a Gand.

Le decisioni del Congresso di Verviers furono le piú inequivocabilmente anarchiche che l'Internazionale avesse mai adottate. Buona parte delle discussioni s'imperniò intorno al problema della distribuzione dei prodotti del lavoro e, benché non fossero raggiunte conclusioni nette, era chiaro che andava guadagnando favore l'idea comunista anarchica della distribuzione secondo il bisogno. Il compito di collettivizzare la proprietà — decisero i delegati — doveva essere affidato a gruppi di lavoratori, senza interventi dall'alto. Tutti i partiti politici, anche se si definivano socialisti, andavano combattuti in quanto reazionari, e per l'affidamento da essi fatto sul potere, e per l'incapacità di riconoscere che le divisioni sociali hanno radici non politiche ma economiche. Infine, sul problema dei sindacati, il Congresso di Verviers adottò una risoluzione che anticipava in modo sorprendente le richieste degli anarcosindacalisti di vent'anni dopo: i sindacati non svolgevano tutto il loro compito quando miravano solo ad un aumento dei salari o a una diminuzione nel numero di ore lavorative; la meta che dovevano proporsi era eliminare il sistema salariale e assumere il controllo della produzione.

Il Congresso di Verviers diede almeno un'impressione illusoria di vigore e d'unità. Il Congresso di Gand, lungi dall'operare nel senso dell'unificazione socialista, tradí le speranze dei suoi promotori belgi acuendo le divergenze d'opinione fra gli anarchici e i loro avversari. Solo undici delegati passarono da Verviers a Gand; nella maggioranza, gli altri trentun delegati erano autoritari di varie sfumature, da Wilhelm Liebknecht a de Paepe e ai suoi seguaci. Solo su un problema tutti si dichiararono d'accordo: unanimemente, con l'astensione del solo Andrea Costa, il Congresso dichiarò desiderabile fondare una federazione internazionale di sindacati e adottò una risoluzione in cui tutti i lavo-

ratori che non lo avessero già fatto erano esortati a organizzarsi per industria. Ma su questioni come la proprietà dei mezzi di produzione da parte dello stato e l'attività politica della classe operaia gli anarchici votarono in compatta minoranza contro il resto del Congresso.

Le divergenze fra i delegati erano troppo profonde e palesi per essere ignorate dai fautori piú ottimisti dell'unità socialista; lo si dovette riconoscere quando fu respinta la risoluzione piú importante, per un patto di solidarietà fra le varie correnti. Non vi sarebbe stata una nuova Internazionale unificata, e l'irreconciliabilità delle sue fazioni fu sottolineata dal fatto che la sera stessa i socialdemocratici tennero una riunione segreta alla quale gli anarchici non furono invitati. Qui venne in effetti stipulato un patto di limitata solidarietà, e furono presi accordi per la creazione di un quartier generale a Gand.

Prima di sciogliersi, il congresso ripensò alla questione della solidarietà e decise di istituire almeno un ufficio di corrispondenza e statistica per socialisti della classe lavoratrice, con sede permanente a Verviers. In effetti non furono fondati né questo ufficio né il quartier generale socialdemocratico a Gand, e il Congresso Socialista Universale non fece molto piú che inculcare, almeno nella mente dei socialisti continentali, l'idea che era impossibile lavorare con gli anarchici.

Frattanto anche l'Internazionale di Saint-Imier si disgregava rapidamente, e ciò accadeva in un momento in cui i movimenti spagnolo e italiano erano vigorosi, il movimento in Francia riprendeva vita e la creazione di federazioni in parecchi paesi dell'America Latina dava diffusione alle idee anarchiche. La disgregazione dell'Internazionale fu dovuta principalmente al fatto che dallo scisma del 1872 in poi essa faceva perno sull'asse Belgio-Giura, le due regioni dove le condizioni politiche consentivano un'attività costante e pubblica. I movimenti, numericamente forti, spagnolo e italiano, e i nuclei attivi in Francia erano tutti soggetti alle persecuzioni del governo, che rendevano difficile persino il mantenimento della loro organizzazione e incoraggiavano il tipo di separatismo manifestatosi nel rifiuto degli italiani a farsi rappresentare al Congresso di Bruxelles del 1874. Ogni cambiamento della situazione nel Belgio o nel Giura doveva dunque far sentire i suoi effetti su tutta l'Internazionale. Abbiamo già visto come de Paepe, con la maggioranza dei socialisti belgi, avesse assunto posizioni social-

democratiche. Alla fine del 1876 il mantenimento in vita dell'Associazione dipendeva dalla Fédération Jurassienne.

Ma anche nel Giura la situazione era cambiata, dai giorni di fervore che avevano entusiasmato Kropotkin. Le condizioni economiche erano peggiorate, e i contadini-artigiani dipendevano dai fabbricanti di orologi in misura molto maggiore che qualche anno innanzi. Ne erano indotti a una maggior cautela, e quanto fosse diminuita la vitalità della Fédération Jurassienne si vide quando il suo *Bulletin*, che per un certo periodo era stato il principale foglio anarchico, cessò le pubblicazioni nel marzo 1878. Persino alcuni fra i militanti piú attivi abbandonarono il movimento. Guillaume, il discepolo di Bakunin, che era stato il piú attivo ispiratore della Fédération Jurassienne e uno fra i membri piú influenti dell'Internazionale di Saint-Imier, era troppo deluso per l'andamento dei vari congressi, nessuno dei quali aveva raggiunto risultati positivi: nella primavera del 1878 si trasferí a Parigi, dove per piú di vent'anni rimase politicamente inattivo, per tornare poi alla ribalta come fautore del sindacalismo. Fra i piú importanti leaders oriundi del paese rimase attivo soltanto Schwitzguébel, e gli ultimi congressi che ebbero luogo nel Giura, nel 1879 e 1880, furono dominati da leaders stranieri — Kropotkin, Reclus e Cafiero — che approfittarono dell'occasione per esporre pubblicamente le loro teorie, lontano dal pericolo di un intervento di forze di polizia ostili. Di lí a non molto la Fédération Jurassienne, un tempo influente, scomparve dalla scena come organizzazione attiva.

L'Internazionale di Saint-Imier aveva già subíto la stessa sorte. Non fu mai sciolta ufficialmente, ma dopo il 1877 non fu convocato nessun congresso. Tuttavia l'idea di un'organizzazione internazionale non era stata abbandonata, e nel 1880 i gruppi anarchici belgi, che si erano riorganizzati dopo la defezione di de Paepe e godevano ancora di una certa influenza fra i minatori valloni, tennero a Bruxelles un congresso in cui fu discussa l'idea di ricostituire l'Internazionale. I belgi presero contatti con anarchici di altri paesi e li trovarono favorevoli al loro progetto di un congresso mirante alla creazione di un'organizzazione interamente libertaria. Come luogo dell'incontro fu scelta Londra, dove venne istituito un comitato di cui Gustave Brocher era il presidente e Malatesta un membro attivo.

Al Congresso, riunitosi il 14 luglio 1881 nelle sale riservate di una taverna in Charrington Street, participarono circa quaranticinque delegati, che dichiaravano di rappre-

sentare sessanta federazioni e cinquantanove gruppi individuali, per un numero totale di 50.000 membri. Molte delle organizzazioni avevano un'esistenza piú o meno fantomatica, ed è probabile che la stima del numero dei membri peccasse per eccesso. L'insieme risultò abbastanza formidabile da gettare l'allarme nelle sfere governative europee; a quanto riferí, ad esempio, l'ambasciatore inglese a Parigi, il ministro francese degli Esteri espresse preoccupazioni per il fatto che il governo britannico aveva permesso che una tale riunione si svolgesse sul suo suolo. Nonostante l'assenza di uomini come Guillaume, Cafiero (malato e rimasto in Italia), Costa e Brousse, passati al socialismo parlamentare, i nomi famosi non mancavano. Malatesta e Merlino, Kropotkin e Nikolaj Čaikovskij, Louise Michel ed Émile Pouget rappresentavano i loro rispettivi paesi; fra i delegati inglesi c'erano Joseph Lane e Frank Kitz, che piú tardi avrebbero giocato una parte importante nella fazione anarchica della Lega Socialista; il dottor Edward Nathan-Ganz rappresentava la Federazione Messicana dei Lavoratori, e l'anziana Miss M. P. Le Comte, del New England, era venuta in nome dei Boston Revolutionists. Tra i delegati francesi v'era almeno una spia, Serreaux, che pubblicava il giornale anarchico *La Révolution sociale* con denaro fornito dal prefetto di polizia di Parigi, e si sospettava che alcuni altri delegati fossero agenti provocatori; piú tardi Kropotkin affermò che ce n'erano almeno cinque oltre a Serreaux, ma il numero sembra esagerato.

La varietà di atteggiamenti che caratterizzò gli anarchici della fine del diciannovesimo secolo era già evidente al Congresso di Londra. Alcuni fra i delegati pensavano che il movimento dovesse agire nella clandestinità; altri, come Kropotkin, sostenevano che la rivoluzione deve sempre prendere l'avvio da un vasto e spontaneo moto popolare. L'idea della propaganda mediante i fatti e il problema della violenza rivoluzionaria nei suoi vari aspetti furono ampiamente discussi. Pare che piú o meno tutti fossero d'accordo sulla generale inevitabilità della violenza (non esisteva ancora in seno al movimento anarchico una corrente pacifista), ma non sulle sue forme estreme. La fase terroristica dell'anarchia non era ancora cominciata, ma il congresso si tenne poco dopo l'assassinio di Alessandro II ad opera della *Narodnaja Volja*, e questo fatto ebbe una certa influenza sulle discussioni. I fautori della violenza nelle sue forme estreme obbedivano a vari motivi. Serreaux, l'agente della polizia, fu naturalmente fra i piú loquaci su

quest'argomento. Non v'è invece nessun motivo di dubitare della sincerità di Nathan-Ganz, delegato del Messico, che era ossessionato da due idee fisse: l'impiego della "chimica" come arma nella lotta di classe e la necessità di organizzazioni paramilitari. Propose addirittura la creazione di un'"accademia militare" per anarchici, e interruppe ripetutamente i dibattiti per richiamare l'attenzione sulla necessità di una "preparazione chimica."

Kropotkin cercò di portare un tono piú realistico, e in particolare, nella sua qualità di scienziato, deprecò la leggerezza con cui sentiva parlare dell'uso della chimica. Ma, nonostante l'influenza moderatrice di uomini come lui, non v'è dubbio che molti fra gli anarchici erano indotti dalla crescente ostilità dei governi a concepire la loro attività in termini di organizzazioni clandestine e di gesti spettacolari; in questo senso il congresso del 1881 aperse un periodo, prolungatosi fin nel decennio successivo, in cui gli anarchici in generale abbandonarono l'idea di vasti movimenti operai per quella di gruppi segreti di attivisti. Nella grandissima maggioranza, i delegati erano incerti fra due alternative: creare un'organizzazione operante nella legalità come la defunta Internazionale, oppure un'organizzazione clandestina come la Fratellanza Internazionale di Bakunin. Persino Kropotkin, per lo meno in conversazioni private, si dichiarava favorevole ad attività pubbliche e segrete parallele.

Alla fine fu presa la decisione di creare una nuova Internazionale non clandestina, di istituire un ufficio di corrispondenza permanente e di convocare un congresso a Londra l'anno seguente, e venne adottata una risoluzione che, pronosticando un periodo di grandi lotte rivoluzionarie, esortava all'elaborazione di metodi incostituzionali e ad una vasta attività di stampa clandestina, incoraggiava la propaganda mediante i fatti (con un'amichevole strizzatina d'occhio alle "scienze tecniche e chimiche") e l'opera di agitazione fra le popolazioni rurali arretrate, fra le quali gli anarchici pensavano, giustamente, di poter trovare maggior seguito dei socialisti autoritari.

In pratica il congresso concluse ben poco. L'"Internazionale Nera" che esso fondò sarebbe rimasta a lungo, per i governi, uno spettro terrorizzante, ma non fu mai piú che uno spettro, e pare che la sua fantomatica presenza influenzasse il movimento operaio solo negli Stati Uniti. Come organizzazione non funzionò mai; l'ufficio di corrispon-

denza non svolse mai nessuna attività, e il progettato congresso londinese del 1882 non ebbe luogo.

Il prossimo congresso internazionale degli anarchici si svolse, anzi, solo nel 1907. Nell'intervallo, durato un quarto di secolo, vi furono alcuni incontri che vengono talvolta definiti congressi internazionali, ma tutti o abortirono o abbracciarono un campo limitato. Un congresso di quest'ultimo tipo si riunì a Ginevra nel 1887. A parte un unico delegato italiano, tutti i partecipanti venivano dalla Francia o dal Giura; fu dato il massimo rilievo all'assoluta autonomia dei gruppi "nell'applicazione dei mezzi che ci sembrano efficaci," e quale fosse lo spirito della riunione si può dedurre dall'applauso unanime tributato al delegato di Cette quando concluse il suo discorso con queste parole: "Siamo uniti perché siamo divisi."

In quel periodo infatti il movimento anarchico fu caratterizzato dalla tendenza a un estremo separatismo. La proposta di convocare un congresso internazionale a Barcellona nel 1884 fu accolta con indifferenza in quasi tutti i paesi e con aperta ostilità in Francia. Nel 1887 la proposta analoga di un congresso a Parigi cadde nel nulla, ma nel 1889, in occasione dell'Esposizione Internazionale, ebbe luogo una piccola conferenza nel Faubourg du Temple; vi parteciparono una dozzina di delegati inglesi, spagnoli e italiani, insieme a rappresentanti dei gruppi francesi. Pare che lo svolgimento di questa conferenza obbedisse ai piú rigorosi principi anarchici: non furono adottate risoluzioni, non ci furono votazioni, non vennero esaminati piani organizzativi, e pare che il tempo delle riunioni fosse occupato per intero da prolissi scambi d'idee su questioni d'attualità. Nel 1897 la polizia francese riferí che un gruppo di anarchici parigini progettava l'istituzione di un ufficio di corrispondenza internazionale, ma non se ne trova altra testimonianza, e non è affatto escluso che il progetto esistesse solo nella fantasia di un agente a corto di fatti interessanti da riferire. L'anno seguente gli anarchici di Chicago annunciarono un congresso imminente, e i redattori del foglio parigino *La Révolte* esortarono i movimenti europei a parteciparvi; ma nessun delegato traversò l'Atlantico, e a quanto si sa il congresso non fu nulla di molto importante. Secondo Emma Goldman, la polizia di Chicago lo proibí ed esso si svolse segretamente in un locale del municipio, in cui i delegati — una dozzina — erano stati introdotti di nascosto da un impiegato simpatizzante.

Questi son tutti i congressi internazionali specificamen-

te anarchici di cui sono riuscito a trovare notizia fra il 1881 e la fine del secolo. Il loro quasi completo fallimento si spiega almeno in parte col fatto che tra il 1889 e il 1896 gli anarchici badarono soprattutto a infiltrarsi nei congressi della Seconda Internazionale, dominata dai socialdemocratici.

La Seconda Internazionale nacque nel 1889, quando si svolsero a Parigi due congressi socialisti rivali. Uno di essi era organizzato dai seguaci di Jules Guesde; vi parteciparono i marxisti del resto d'Europa. L'altro era organizzato dai seguaci possibilisti di Paul Brousse, allora in lotta con l'ex compagno anarchico Guesde per il controllo del socialismo parlamentare in Francia. Gli anarchici, con lodevole imparzialità, si infiltrarono in entrambe. Al primo congresso parteciparono Sébastien Faure, Domela Nieuwenhuis (leader del rinato movimento anarchico olandese) e l'inglese Frank Kitz; al secondo l'italiano Saverio Merlino e il falegname-oratore francese Joseph Tortelier, famoso per i suoi discorsi a favore dello sciopero generale. Alle riunioni cosí dell'uno come dell'altro gli anarchici fecero energicamente valere il loro punto di vista; la rivalità fra i due congressi spiega forse perché non si tentò un'azione concertata per espellerli.

Quando però i socialisti si riunirono nel congresso di Bruxelles del 1891, la presenza degli anarchici divenne una delle questioni principali. Di proposito non furono invitati, ma fecero egualmente la loro comparsa, e furono trattati in modo incoerente. Saverio Merlino, l'italiano che si era già fatto notare per le sue focose interruzioni nel 1889, fu ammesso, fatto piuttosto curioso, ma il secondo giorno fu portato via dalla polizia belga; piú tardi gli anarchici accusarono i marxisti di averla informata. Il Congresso espulse gli anarchici spagnoli il secondo giorno, ma gli anarchici belgi erano stati tenuti fuori sin dall'inizio. Infine, Domela Nieuwenhuis ebbe il permesso di rimanere, e tentò invano di portare la discussione su problemi spinosi come il parlamentarismo e il suffragio universale. Ancora Nieuwenhuis, il vero iniziatore della corrente pacifista in seno al movimento anarchico (giacché Tolstoj e i suoi seguaci rimasero sempre al di fuori dell'anarchia organizzata e anzi piuttosto ostili ad essa) presentò un'energica risoluzione a favore di uno sciopero generale in caso di guerra, ma fu battuto dalla maggioranza marxista.

Al congresso di Zurigo della Seconda Internazionale, nel 1893, gli anarchici si presentarono in forze, chiedendo l'am-

missione in quanto socialisti ed eredi della Prima Internazionale. L'attacco contro di loro fu capeggiato dal marxista tedesco Bebel, che si abbandonava spesso alle violenze verbali frequenti tra i seguaci di Marx e che in quest'occasione, fra le indignate proteste degli avversari, gridò: "Non hanno né programma né principi, tranne lo scopo comune di combattere i socialdemocratici, che considerano nemici peggiori della borghesia. Non possiamo avere rapporti con loro." Gli anarchici furono espulsi con la forza, nonostante le loro grida di protesta. Il vecchio garibaldino Amilcare Cipriani si levò a parlare contro la brutale intolleranza dei marxisti e rassegnò il suo mandato. Subito dopo venne adottata una risoluzione francese, con la quale si dichiarava che ai congressi della Seconda Internazionale sarebbero stati ammessi in futuro solo i socialisti che ammettevano la necessità dell'azione politica. Dopo l'espulsione, gli anarchici — erano sessanta — tennero un loro congresso improvvisato, e piú tardi un pubblico incontro cui parteciparono alcune centinaia di persone; ma fu poco piú che una manifestazione di reciproca solidarietà. *La Révolte* commentò, con parole che avrebbero potuto valere per quasi tutti gli incontri internazionali anarchici:

> Vi furono molti discorsi e perorazioni, ma non ci sembra che siano stati raggiunti risultati pratici. Un congresso non s'improvvisa in ventiquattr'ore; e inoltre, a che serve gridare dall'alto dei tetti che si farà questo e quest'altro e quell'altro ancora? È uno spreco di fiato che sarebbe meglio lasciare ai socialdemocratici.

L'ultima battaglia per l'ammissione alla Seconda Internazionale fu combattuta a Londra nel 1896; e fu anche la piú aspra. Questa volta gli anarchici erano fortemente arroccati nelle delegazioni francese e olandese, e molti dei loro leaders erano partiti per Londra con l'intenzione di tenere un congresso parallelo nel caso previsto che fossero stati espulsi da quello della Seconda Internazionale. V'erano fra loro Kropotkin, Malatesta, Nieuwenhuis, Landauer, Pietro Gori, Louise Michel, Elisée Reclus e Jean Grave, piú un forte gruppo sindacalista francese capeggiato dai leaders anarchici dell'ala rivoluzionaria della Confédération Générale du Travail (C. G. T.), come Pelloutier, Tortelier, Pouget e Delesalle.

Le discussioni a proposito dell'ammissione degli anarchici fecero di quello di Londra il piú tempestoso fra tutti i congressi della Seconda Internazionale. Oltre ai sindacalisti francesi — ammessi in base alla curiosa regola che di-

spensava i delegati delle organizzazioni sindacali dall'ammettere la necessità dell'azione politica — c'erano piú di trenta delegati anarchici. Il presidente, il tedesco Paul Singer, tentò di chiudere la questione delle ammissioni senza neppur concedere la parola agli anarchici. Keir Hardie, leader del Partito laburista indipendente e quel giorno vicepresidente, protestò dicendo che prima di votare bisognava ascoltare entrambe le parti. Parlarono lungamente Gustav Landauer, Malatesta e Nieuwenhuis, e l'ultimo riassunse molto efficacemente le loro argomentazioni osservando:

> Questo congresso è stato convocato definendolo un Congresso Socialista. Gli inviti non parlavano di anarchici e socialdemocratici, ma soltanto di socialisti e di sindacati. Nessuno può negare che uomini come Kropotkin e Reclus e tutto il movimento comunista anarchico sono fondamentalmente socialisti. Se saranno esclusi, i fini del congresso sono stati travisati.

La decisione sull'ammissione degli anarchici fu rimandata da una disputa — che occupò quasi tutta la seconda giornata — in seno alla delegazione francese. Con una maggioranza di cinquantasette contro cinquantacinque i francesi avevano votato, in riunione privata, contro l'esclusione degli anarchici. Ma, piuttosto che accettare una decisione per loro tanto sgradita, i marxisti francesi, capeggiati da Millerand, decisero di ritirarsi, e chiesero al Congresso di autorizzare due delegazioni francesi, ciascuna con il proprio voto. Una tale proposta era contraria al regolamento generale della Seconda Internazionale, che assegnava un solo voto ad ogni paese, e fu appoggiata dai marxisti tedeschi soltanto perché favoriva i loro interessi. Bernard Shaw e il socialista belga Vandervelde si opposero entrambi alla mozione, che fu approvata soltanto perché i tedeschi ebbero l'appoggio di alcune piccole delegazioni, come quelle bulgara, polacca e romena.

Gli anarchici furono espulsi il secondo giorno, con una mozione che esentava dal provvedimento i delegati delle organizzazioni sindacali; tutte le delegazioni votarono per l'espulsione, eccettuata la fazione sindacalista francese e la delegazione olandese. Tuttavia molti anarchici, nella loro qualità di delegati delle organizzazioni sindacali, rimasero a continuare la disputa durante la verifica dei mandati, sicché alla fine restò poco tempo per la discussione dei problemi per esaminare i quali il Congresso era stato convocato. Nonostante l'esclusione, gli anarchici avevano do-

minato il Congresso londinese della Seconda Internazionale.

Ciò che gli anarchici persero con l'essere espulsi, lo guadagnarono in pubblicità e in simpatia da parte dei socialisti di mentalità piú liberale. Avevano progettato, per la sera del 28 luglio, una riunione alla Town Hall di Holborn, e l'espulsione, avvenuta proprio quel giorno, assicurò loro un grande successo. Oltre ai leaders anarchici salirono sul podio Keir Hardie e Tom Mann, che parlarono a difesa dei diritti delle minoranze; William Morris, ormai prossimo alla morte, inviò un messaggio in cui diceva che soltanto la malattia gli impediva di venire ad aggiungere la sua voce al coro di protesta. Ma la vera, grande vittoria degli anarchici fu l'avere trasformato il Congresso della Seconda Internazionale in un campo di battaglia sul quale si affrontarono socialismo libertario e autoritario. Non solo seppero presentarsi come campioni dei diritti delle minoranze, ma con le loro provocazioni spinsero i marxisti a dimostrare un'intolleranza dittatoriale che contribuí ad impedire che il movimento laburista britannico seguisse la direzione marxista indicata da leaders come H. M. Hyndman.

Il congresso di Londra dimostrò chiaramente che le due ali opposte del movimento socialista non avevano piú nulla in comune. I socialdemocratici ne presero atto con una risoluzione che, nell'impartire le direttive da seguire nel diramare gli inviti ai congressi futuri, per la prima volta dichiarava esplicitamente: "Gli anarchici non saranno invitati." E gli anarchici ne presero atto astenendosi da ulteriori tentativi di imporre la loro presenza alle sedute della Seconda Internazionale.

Ma bisognò attendere il 1907 — dopo che i piani di un congresso a Parigi erano stati mandati a vuoto dalla polizia nel 1900 — perché tornassero a riunirsi per progettare una loro Internazionale. Nell'intervallo, forse per reazione alla complessità organizzativa dell'ala sindacalista del movimento, fra gli anarchici "puri" prevalse la tendenza ad operare anonimamente in gruppi individuali di attivisti; in Francia (che rappresenta, è vero, un caso limite) nei primi anni del ventesimo secolo non v'era neppure una federazione nazionale. Ciò non significa che fra i vari gruppi anarchici non ci fossero rapporti nazionali né internazionali; significa soltanto che quei rapporti non erano di tipo organizzativo. La letteratura anarchica veniva ampiamente contrabbandata da un paese all'altro, e le opere di uomini come Bakunin, Kropotkin e Malatesta erano tradotte in molte lingue. A questo scambio d'idee e di letteratura pro-

pagandistica si devono aggiungere i frequenti rapporti personali fra anarchici militanti, dovuti in gran parte al fatto che i rivoluzionari piú attivi erano spesso costretti all'esilio temporaneo o addiritutra a cercare una nuova patria fuori del loro paese. Errico Malatesta svolse un'attività di agitatore e cospiratore non solo in Italia, ma anche in Francia, in Inghilterra, in Spagna, nel Levante, negli Stati Uniti, in Argentina; e ce ne furono molti come lui. I vari gruppi anarchici ebbero quindi frequenti occasioni di venire in contatto con intellettuali e oratori stranieri e di sentire le loro opinioni, mentre i legami dell'amicizia personale o di una solidarietà nata da esperienze comuni univano vari leaders in una specie di Società ancor piú fantomatica della misteriosa organizzazione internazionale immaginata da Henry James nella *Principessa Casamassina*, ma a suo modo non meno influente. L'anarchia fu internazionale nella teoria e in larga misura nella pratica, sebbene lo fosse solo sporadicamente sul piano organizzativo.

Benché nel 1907 la maggioranza degli anarchici fosse da cercarsi nei paesi latini, l'iniziativa del congresso di Amsterdam fu presa dai gruppi esistenti in Belgio e in Olanda. Il congresso si svolse dal 24 al 31 agosto, e fu il piú numeroso che mai avesse avuto luogo; vi parteciparono infatti circa ottanta delegati provenienti da quasi tutti i paesi europei, dagli Stati Uniti, dall'America Latina e dal Giappone. Le sedute furono dominate da Malatesta, in virtú non solo del suo prestigio come discepolo di Bakunin e come cospiratore veterano, attivo in molti paesi, ma anche della sua personalità dinamica e della fiorita eloquenza. Fra gli altri delegati v'erano uomini e donne piú giovani che negli ultimi anni avevano portato nuova energia nel movimento, come Emma Goldman, Rudolf Rocker, l'intellettuale italiano Luigi Fabbri, il russo Aleksandr Schapiro, Tom Keell (direttore di *Freedom*), il sindacalista olandese Christian Cornelissen e Pierre Monatte, giovane e capace attivista dell'ala rivoluzionaria della C. G. T.

Dato il calibro intellettuale dei partecipanti, fu uno dei piú vivaci tra i congressi anarchici e si svolse in un'atmosfera di fiducia, determinata in gran parte dal fatto che la diffusione del sindacalismo rivoluzionario dalla Francia alla Spagna, all'Italia, all'America Latina e ai paesi nordici con popolazioni di ceppo germanico (v'erano ora vigorose minoranze anarcosindacaliste in Germania, Svezia e Olanda) aveva dato nuovo impulso alla diffusione delle teorie anarchiche.

Il problema sindacalista fu l'oggetto d'un grande dibattito fra Malatesta e Monatte che mise in luce l'esistenza, in questo periodo, di due correnti chiaramente identificabili di pensiero anarchico. Monatte vedeva nel sindacato rivoluzionario il mezzo e il fine dell'azione rivoluzionaria. I sindacati erano il mezzo col quale i lavoratori potevano condurre la lotta contro il capitalismo e affrettarne la fine mediante lo sciopero generale; dopo la distruzione del capitalismo i sindacati potevano diventare la struttura di base della nuova società, in cui la solidarietà dei lavoratori avrebbe trovato la sua manifestazione concreta nell'organizzazione industriale.

Nonostante il carattere idealistico della sua devozione alla causa anarchica, Malatesta era un uomo di mentalità troppo pratica per non rendersi conto dell'efficacia di un'arma come i sindacati. Ma sosteneva che il sindacalismo poteva essere considerato soltanto un mezzo — e un mezzo imperfetto — in quanto era basato su una rigida concezione classista della società, che non teneva alcun conto dell'infinita varietà degli interessi dei proletari: una varietà tale che "talvolta i proletari sono economicamente e moralmente piú vicini alla borghesia di quanto non lo siano al proletariato." Inoltre, l'esclusivo interesse per l'azione sindacale e una fiducia eccessiva nello sciopero generale non soltanto dimostravano mancanza di realismo, ma portavano anche i rivoluzionari militanti a trascurare altri mezzi di lotta, e in particolare ad ignorare il fatto che il grande scopo della rivoluzione non consisteva nel permettere ai lavoratori di non lavorare piú, ma nel permettere loro, come aveva osservato Kropotkin, di "continuare a lavorare per se stessi." I sindacalisti estremisti, secondo Malatesta, cercavano un'illusoria solidarietà economica invece di una vera solidarietà morale; ponevano gli interessi di una sola classe al di sopra del vero ideale anarchico di una rivoluzione il cui scopo era "la liberazione completa di tutta l'umanità, oggi schiava sotto il triplice rispetto economico, politico e morale."

Gli altri due problemi dibattuti al congresso furono l'antimilitarismo e l'organizzazione del movimento anarchico. I suoi delegati identificavano la lotta contro la guerra con la lotta contro una società autoritaria, e la risoluzione infine elaborata fondeva i due concetti.

Gli anarchici esortano i loro compagni e tutti gli uomini che aspirano alla libertà a combattere, secondo le circostanze e secondo il loro temperamento, e con tutti i mezzi — rivolta indi-

viduale, rifiuto isolato o collettivo a prestare servizio militare, disobbedienza passiva e attiva e sciopero militare —, per la radicale distruzione di tutti gli strumenti di dominio. Esprimono la speranza che tutti i popoli interessati risponderanno ad un'eventuale dichiarazione di guerra con l'insurrezione, e ritengono che gli anarchici dovrebbero dare l'esempio.

Era una risoluzione in apparenza audace ma in sostanza vaga e, come osservò subito uno dei delegati, non conteneva ciò di cui si sentiva soprattutto il bisogno: "un programma concreto di propaganda e d'azione antimilitariste." Ma basta pensare all'importanza attribuita dagli anarchici all'autonomia dell'azione individuale, e alla loro sfiducia in qualsiasi tipo di decisione "centralizzata" che potesse essere interpretata come obbligante per gruppi e individui, per capire che un programma concreto era esattamente ciò che non si poteva chiedere a un congresso internazionale.

L'organizzazione era a quel tempo un problema cruciale nel movimento anarchico. Molti militanti, specialmente francesi, non avevano neppure partecipato al congresso, tanto erano contrari a qualsiasi organizzazione piú complessa del gruppo locale; il problema fu tuttavia oggetto di dibattiti, e il congresso giunse alla conclusione — respinta da molti critici in seno al movimento — che "le idee di anarchia e di organizzazione, lungi dall'essere incompatibili, come si è quache volta sostenuto, di fatto si completano e si illuminano a vicenda." E gli anarchici riuniti diedero una manifestazione pratica di questa convinzione decidendo di fondare un'ennesima Internazionale e un ufficio — membri Malatesta, Rocker e Schapiro — i cui compiti sarebbero stati "creare archivi anarchici internazionali" e mantenere rapporti con gli anarchici di vari paesi. L'ufficio avrebbe operato a Londra, e avrebbe organizzato un altro congresso internazionale per il 1909.

Ma si ripeté quello che era già accaduto molte volte. Nel 1909 non vi fu nessun congresso, e la nuova Internazionale ebbe un'esistenza breve e tutt'altro che vigorosa. Il suo ufficio cominciò a pubblicare un bollettino mensile d'informazione, ma smise al principio del 1909, dopo averne fatti uscire dodici numeri, lamentando che "l'apatia ha sopraffatto tutti coloro che al congresso erano i piú accaniti a sostenere la necessità di un'Internazionale anarchica." Nel 1911 Ufficio e Internazionale avevano cessato ogni attività.

Nel 1914 alla fase d'indifferenza ne succedette una di rin-

novato interesse, e i gruppi ebrei dell'East End londinese lanciarono il progetto di un nuovo congresso internazionale da tenersi a Londra; ma, prima che esso potesse aver luogo, scoppiò la guerra. Questa determinò non solo l'isolamento dei vari movimenti nazionali, divisi da frontiere ostili, e la loro persecuzione da parte dei governi belligeranti in nome della sicurezza nazionale, ma anche lo scisma — cui ho già accennato a proposito di Kropotkin — sul problema dell'appoggio agli Alleati. Per tutti questi motivi i vari movimenti anarchici — tranne nella Spagna, rimasta neutrale — uscirono dal conflitto molto indeboliti, e il congresso di Amsterdam rimase il loro ultimo incontro internazionale importante sino alla fine del periodo trattato in questo libro.

Tuttavia l'ala anarcosindacalista del movimento diede vita, all'inizio del decennio 1920-30, a un'Internazionale anti-autoritaria che ebbe un certo successo e fu la prima duratura. Nel periodo iniziale del sindacalismo gli anarchici, in Francia e soprattutto in Italia, si mescolarono a tradunionisti riformisti nelle stesse federazioni. Dapprincipio questi organismi cercarono un'unità in seno alla Federazione Sindacale Internazionale fondata ad Amsterdam nel 1905. Gli anarcosindacalisti ne costituirono per qualche anno la sinistra, perennemente inquieta, finché il desiderio di rompere con la maggioranza riformista della F. S. I. li indusse, nel 1911, a prendere in seria considerazione la possibilità di creare un'organizzazione indipendente. L'idea, del resto, era nell'aria fin dal congresso anarchico del 1907, quando Christian Cornelissen aveva fondato un *Bulletin international du mouvement syndicaliste*, che servì allo scambio di opinioni e notizie tra le fazioni sindacaliste rivoluzionarie di vari paesi europei e americani.

Alla fine del 1913 si svolse a Londra un congresso sindacalista internazionale cui parteciparono delegati di dodici paesi europei e sudamericani. Ma la guerra scoppiò prima che fosse stata fondata l'organizzazione che essi si erano proposti di creare, e piú tardi i sindacalisti furono temporaneamente distratti da quel proposito dalla Rivoluzione russa. Dopo l'ottobre 1917 i bolscevichi cercarono assiduamente i favori degli anarcosindacalisti nei paesi dove essi costituivano una maggioranza in seno ai movimenti rivoluzionari, e al secondo congresso del Komintern, nel luglio 1920, parteciparono rappresentanti di quasi tutte le organizzazioni anarcosindacaliste europee, oltre che dell'I. W. W. americana.

Fu chiaro fin dall'inizio del congresso che i sindacalisti non vedevano di buon occhio la forma rigidamente partitica che i bolscevichi volevano imporre al Komintern, e i leaders russi si convinsero che era meglio sistemarli in un'organizzazione a sé di sindacati rivoluzionari. Con questo intento, dopo un anno di preparativi, un congresso si riuní a Mosca nel luglio 1921 per fondare l'Internazionale sindacale rossa, meglio nota col nome di Profintern. Gli anarcosindacalisti, che nel dicembre 1920 avevano tenuto a Berlino un breve incontro internazionale per decidere il proprio atteggiamento nei confronti del Profintern, acconsentirono a farne parte purché diventasse del tutto indipendente dai partiti politici e si proponesse lo scopo di ricostruire la società mediante l'"organizzazione economica delle classi produttrici." Questo tentativo di imporre una politica sindacalista per un organismo comunista fu mandato a vuoto dal fatto che il Congresso del Profitern fu dominato dalla Alleanza centrale dei Sindacati russi.

La conseguenza immediata fu una frattura nelle file degli anarcosindacalisti. Le organizzazioni piú piccole — quelle dell'Europa settentrionale: Germania, Svezia, Olanda e Norvegia — si ritirarono immediatamente; le piú grosse invece — la spagnola, l'italiana e la francese — continuarono per qualche tempo a far parte dell'organizzazione, sperando di formare una minoranza abbastanza forte. Su iniziativa della Freie Arbeiter Union tedesca i gruppi secessionisti tennero nell'ottobre 1920 una conferenza a Düsseldorf e decisero di indire un congresso sindacalista rivoluzionario, da tenersi a Berlino verso la fine dell'anno seguente. Le organizzazioni italiana e spagnola uscirono dal Profintern nel 1922, e l'ala anarchica della C. G. T. francese si scisse, lasciando nel campo comunista la parte maggiore di quell'organizzazione. Cosí, benché molti sindacalisti singoli si fossero convertiti al comunismo quando si riuní il congresso di Berlino quasi tutte le organizzazioni anarcocomuniste dell'Europa occidentale avevano rotto i rapporti con Mosca.

Al congresso, apertosi il 22 dicembre 1922, parteciparono delegati di dodici paesi, rappresentanti organizzazioni con un numero totale di membri superiore al milione. Le piú importanti erano l'Unione Sindacale Italiana, con 500.000 membri; la Federación Obrera Regional Argentina, con 200.000; la Confederação General de Trabalho portoghese, con 150.000; la Freie Arbeiter Union tedesca, con 120.000. Piú piccole le organizzazioni del Cile, della Dani-

marca, della Norvegia, del Messico, dell'Olanda, della Svezia, la cui Sveriges Arbetares Central, che contava allora piú di 30.000 membri, è rimasta il piú duraturo fra i sindacati anarchici. Il Comité de Défense Syndicaliste Révolutionnaire francese rappresentava 100.000 anarcosindacalisti che si erano scissi dal Profintern; 30.000 edili parigini avevano inviato una delegazione separata. Infine, v'erano i rappresentanti degli anarcosindacalisti russi in esilio.

La piú importante decisione del congresso fu quella di creare un'Internazionale sindacale rivoluzionaria e di sottolinearne la continuità con il passato anarchico riprendendo il vecchio nome di Associazione internazionale dei lavoratori. I delegati adottarono inoltre un lungo documento, intitolato "I Principi del Sindacalismo Rivoluzionario" e diviso in dieci paragrafi, che tornava ad enunciare in forma succinta i principi fondamentali del sindacalismo rivoluzionario, ripudiava il nazionalismo, il militarismo e l'attività politica e, indicando nel comunismo libertario lo scopo degli sforzi dei sindacalisti, rendeva almeno doveroso omaggio all'altra corrente di pensiero anarchico e al suo massimo esponente ora scomparso, Kropotkin.

Negli anni successivi la nuova Internazionale ebbe una notevole espansione. La C. N. T. spagnola, con quasi un milione di membri, vi aderí nel 1923; e vi aderirono piccole federazioni esistenti in Polonia, Bulgaria e Giappone. Nell'America Latina fu fondata nel 1928 un'Associazione Continentale dei lavoratori, costituita dalle organizzazioni sindacaliste esistenti in Argentina, Messico, Brasile, Costa Rica, Paraguay, Bolivia, Guatemala, Uruguay; il quartier generale fu prima a Buenos Aires, poi a Montevideo. Questa organizzazione entrò a far parte dell'Associazione internazionale dei lavoratori come sua sezione americana.

Nei suoi momenti migliori l'Associazione internazionale dei lavoratori arrivò a contare piú di tre milioni di membri; bisogna però ricordare che non tutti erano anarchici convinti, e che il numero dei membri delle organizzazioni di cui era costituita, ad esempio la C. N. T. spagnola, subiva forti variazioni col variare della situazione economica e politica. Inoltre, l'affermarsi di regimi dittatoriali negli anni fra le due guerre cominciò presto a restringere il campo d'azione del movimento sindacalista. Le prime vittime furono le organizzazioni piú grosse. L'avvento del fascismo segnò la fine dell'Unione Sindacale Italiana; fu poi la volta dei movimenti portoghese, argentino e tedesco, e infine, nel 1939, della piú grossa fra tutte le organizzazioni,

la C. N. T., ridotta ad uno sparuto gruppo d'esuli dalla vittoria di Franco nella guerra civile spagnola.

Queste disavventure politiche resero estremamente precaria la vita dell'Associazione internazionale dei lavoratori. Dopo la fondazione, avvenuta nel 1922, il centro rimase per un decennio a Berlino, dove la parte principale del lavoro organizzativo fu svolta da tedeschi, svedesi e olandesi con a capo Rudolf Rocker, che fu per molti anni la figura di maggior rilievo dell'associazione. Nel 1932, quando si aggravò la minaccia della dittatura nazista, l'Ufficio Internazionale fu trasferito ad Amsterdam, dove rimase fino al 1936. Quell'anno il sindacalismo assunse un ruolo drammatico con lo scoppio della guerra civile spagnola, e l'Ufficio si trasferí a Madrid, al centro del conflitto. Infine, nel 1939, si trasferí per l'ultima volta scegliendo a sua sede Stoccolma, dov'è poi sempre rimasto, protetto e sostenuto dalla Sveriges Arbetares Central.

Il motivo per cui l'Internazionale anarcosindacalista è sopravvissuta, sia pure come un'ombra dell'antica se stessa, mentre le organizzazioni internazionali degli anarchici "puri" hanno avuto un'esistenza breve — o addirittura non sono sopravvissute ai congressi in cui erano state fondate — e hanno svolto un'opera cosí poco efficace, il motivo, dicevamo, va cercato almeno in parte nella natura delle organizzazioni sindacali. I loro membri piú attivi possono essere fervidi libertari, ma la base è formata in grandissima parte di operai il cui scopo è soltanto assicurarsi la vita migliore possibile qui ed ora; perciò il sindacato rivoluzionario deve avere in comune con i sindacati normali una stabilità e persino una centalizzazione — magari a parole negata — di struttura quali non si trovano mai nei gruppi puramente anarchici dediti alla propaganda mediante la parola o i fatti.

L'anarchico "puro," sia un intellettuale, un attivista o un profeta laico, è un individualista che lavora con altri individualisti; il sindacalista militante — anche se si definisce un anarcosindacalista — è un'organizzatore che lavora con le masse. Dell'organizzatore acquista, a suo modo, la mentalità, e con essa la capacità di attuare piani abbastanza complessi e di mantenere operante per lunghi periodi una complessa associazione. Ci furono uomini di questo tipo, come vedremo, sia nella C. G. T. francese sia nella C. N. T. spagnola. Nel caso dell'Associazione internazionale dei lavoratori, gli intellettuali tedeschi, svedesi e olandesi che dirigevano l'organizzazione erano uomini in cui gli idea-

li libertari si accompagnavano ad un rispetto per l'efficienza caratteristico delle loro culture germaniche.

Guardando indietro alla storia delle Internazionali anarchiche, appare evidente che l'anarchismo puro va contro la propria natura quando tenta di creare complesse organizzazioni internazionali o anche solo nazionali, che per sopravvivere hanno bisogno di una certa rigidezza e centralizzazione. Il gruppo elastico e fluido è l'unità anarchica naturale. Né ha bisogno di un'organizzazione piú complessa per assumere un carattere internazionale: nel passato infatti, quando rispondevano a un'esigenza storica, le idee anarchiche ebbero una larghissima diffusione grazie soltanto ad una rete invisibile di contatti personali e di influenze intellettuali. Tutte le Internazionali anarchiche fallirono soprattutto perché non erano necessarie.

Ma il sindacalismo, anche nella sua forma rivoluzionaria, ha bisogno di organizzazioni relativamente stabili e riesce a crearle precisamente perché agisce in un mondo governato solo in parte da ideali anarchici, perché deve tener conto della situazione quotidiana del lavoro e scendere a compromessi con quella, perché deve conservare l'appoggio di masse di lavoratori per i quali gli ideali anarchici hanno solo un interesse remoto. Il relativo successo e la durata della seconda Associazione internazionale dei lavoratori non rappresentano dunque un trionfo dell'anarchia; essa è piuttosto il momento di un periodo in cui alcuni anarchici impararono a scendere a compromessi con le realtà di un mondo pre-anarchico.

10.

L'anarchia in Francia

L'Inghilterra fu il primo paese in cui, con Winstanley e Godwin, l'anarchia fece la sua apparizione come identificabile dottrina sociale; la Spagna fu quello in cui trovò piú vasto seguito; la Russia le diede, con Kropotkin, Bakunin e Tolstoj, il gruppo dei suoi teorici piú famosi. Ma per molte ragioni la Francia merita il posto d'onore fra i paesi che hanno contribuito alla tradizione anarchica; non soltanto perché è il paese di Proudhon, alla cui dottrina s'ispira la maggior parte delle varie correnti anarchiche, né perché i discepoli mutualisti di Proudhon nella Prima Internazionale crearono il prototipo di un movimento anarchico organizzato, ma anche perché in Francia le diverse implicazioni dell'anarchia furono esplorate con una passione e un rigore logico rari altrove. In Francia cominciò a svilupparsi l'unica forma d'anarchia — l'anarcosindacalismo — che trovò vero seguito fra le masse; in Francia la tendenza opposta dell'individualismo estremo fu portata alle sue sinistre conclusioni con una serie di assassinî che furono altrettanti atti di fede; e tuttavia ancora in Francia l'anarchia, in quanto dottrina di intensità quasi mistica, conquistò anche la fantasia di poeti e pittori, a tal punto che i suoi rapporti con il simbolismo e il post-impressionismo costituiscono uno fra gli aspetti piú interessanti di quel mondo *fin-de-siècle* in cui conobbe il suo apogeo.

Come abbiamo visto, le prime manifestazioni dell'anarchismo francese si possono trovare nel movimento degli *Enragés*, del 1793, e fra gli operai mutualisti di Lione con i quali Proudhon fu in contatto nel decennio 1840-50. Nel 1848 esso era associato in particolare con Proudhon, e in un certo senso egli ed i discepoli che collaborarono con lui nella pubblicazione del *Représentant du peuple* e nell'organizzazione della Banca del Popolo — Darimon, Duchêne, Langlois, Ramón de la Sagra — elaborarono la forma primitiva del gruppo funzionale anarchico, dedito non ad attività politiche di partito ma ai compiti della propaganda e dell'organizzazione economica.

Dell'importanza di Proudhon, del suo significato storico ho già parlato a sufficienza; ma prima di parlare delle attività dei suoi discepoli, che fecero dell'anarchia un movimento a sé, è bene che ci soffermiamo un momento su tre uomini meno noti che in questo primo periodo portarono un contributo indipendente alla tradizione anarchica in Francia.

La maggior parte dei rivoluzionari che si convertí all'anarchia in conseguenza di ciò che era accaduto nel 1848 "era ispirata dal senno di poi," ma almeno un uomo, indipendentemente da Proudhon, difese l'atteggiamento libertario nell'anno stesso della rivoluzione. "L'anarchia è ordine; il governo è guerra civile." All'insegna di questo motto, volutamente paradossale come quelli proudhoniani, Anselme Bellegarrigue fece la sua breve, oscura apparizione nella storia dell'anarchia. Pare che fosse un uomo d'una certa cultura, ma poco si sa della sua vita sino alla vigilia stessa della rivoluzione del 1848. Arrivò a Parigi il 23 febbraio, di ritorno da un viaggio negli Stati Uniti dove aveva conosciuto il presidente Polk su un battello del Mississippi e concepito una profonda ammirazione per gli aspetti piú individualistici della democrazia americana. A quanto narra egli stesso, la rivoluzione scoppiata la prima mattina dopo il suo ritorno a Parigi non gli fece un'impressione migliore che a Proudhon. Un giovanotto della Guardia Nazionale, davanti all'Hôtel de Ville, gli disse con aria baldanzosa che quella volta i lavoratori non sarebbero stati defraudati della loro vittoria. "Lo hanno già fatto," ribatté Bellegarrigue. "Non avete nominato un governo?"

Pare che Bellegarrigue lasciasse Parigi assai presto; piú avanti nello stesso anno pubblicò infatti a Tolosa la prima delle sue opere giunte fino a noi, un pamphlet intitolato *Au fait! Au fait! Interpretation de l'idée démocratique*, che recava ad epigrafe la frase: "Un popolo è governato sempre troppo." Nel 1849 suoi articoli contro la repubblica comparvero su un giornale di Tolosa, *La Civilization*, ma al principio del 1850 si era già trasferito nel piccolo villaggio di Mézy, vicino a Parigi, dove, insieme ad alcuni amici che avevano formato un'Associazione di Liberi Pensatori, tentò di fondare una comunità dedita alla propaganda libertaria e ad un'esistenza d'estrema semplicità. Le loro attività in apparenza innocue non tardarono a richiamare l'attenzione della polizia; uno dei membri del gruppo, Jules Cledat, fu arrestato, e la comunità si disperse.

Bellegarrigue tornò a Parigi, dove continuò la sua ope-

ra di propaganda fondando un mensile: *L'Anarchie: journal de l'ordre*, il cui primo numero apparve nell'aprile 1850. Era il primo periodico che adottasse un nome esplicitamente anarchico; Bellegarrigue ne era insieme direttore, amministratore ed unico collaboratore. A causa della mancanza di fondi, dell'*Anarchie* uscirono solo due numeri; piú tardi Bellegarrigue progettò un *Almanach de l'anarchie*, ma non pare che uscisse mai. Non molto tempo dopo questo libertario pioniere scomparve nelle profondità dell'America Latina, dove si dice che insegnasse nell'Honduras e persino coprisse — per breve tempo — una qualche carica di funzionario governativo nel Salvador. Morí, com'era nato, in un luogo e a una data rimasti ignoti.

Bellegarrigue sta vicino a Stirner all'estremo individualistico dello "spettro" anarchico. Non volle mai essere confuso con i rivoluzionari politici del 1848, e trattò con poco rispetto persino Proudhon — col quale aveva in comune molte idee, e dal quale anzi aveva preso piú di quanto fosse disposto ad ammettere — riconoscendo soltanto che "qualche volta esce dalla vecchia routine per gettare qualche raggio di luce sugli interessi generali."

Talvolta Bellegarrigue parlò il linguaggio dell'egoismo solipsistico. "Nego tutto; affermo solo me stesso... Io sono, questo è un fatto positivo. Tutto il resto è astratto e fa parte dell'X matematico, dell'ignoto... Non vi può essere sulla terra nessun interesse superiore al mio, nessun interesse al quale io debba il sacrificio neppure parziale degli interessi miei." Tuttavia, contraddittoriamente, egli aderí alla tradizione anarchica nella sua idea della società come fenomeno necessario e naturale, con "un'esistenza primordiale che resiste a tutte le distruzioni, a tutte le disorganizzazioni." L'espressione della società è per lui la comune, che non è una costruzione artificiale ma un "organismo fondamentale" e che, se i governi non interferiscono, sa sempre conciliare gli interessi degli individui che la compongono. È nell'interesse di tutti gli uomini osservare "le regole dell'armonia provvidenziale"; perciò si devono sopprimere tutti i governi, tutti gli eserciti e le burocrazie. Il compito non deve essere affidato a partiti politici, che mirano sempre al potere; né si deve ricorrere alla rivoluzione violenta, che richiede capi come qualsiasi altra operazione militare. Il popolo, una volta illuminato, deve agire da sé.

Esso farà la sua rivoluzione, grazie alla sola forza del diritto, per forza d'inerzia, *rifiutandosi di cooperare*. Dal rifiuto a

cooperare verranno l'abrogazione delle leggi che legalizzano l'assassinio, e la proclamazione della giustizia.

Quest'idea della rivoluzione attuata mediante la disobbedienza civile fa pensare che in America Bellegarrigue fosse venuto in qualche modo a conoscenza almeno delle idee di Thoreau; e la sua idea del possesso come garanzia di libertà — idea ch'egli condivide, beninteso, con Proudhon — anticipa sotto molti rispetti l'anarchismo individualistico americano. Il rapido quadro ch'egli traccia della carriera dell'individuo libero lo pone chiaramente al di fuori delle correnti anarchiche collettivista e comunista.

> Egli lavora e quindi specula; specula e quindi guadagna; guadagna e quindi possiede; possiede e quindi è libero. *Col possesso si erige in opposizione di principio allo stato, perché la logica dello stato esclude rigorosamente il possesso individuale.*

Una diversa corrente anarchica è rappresentata da due uomini attivi nel decennio 1850-60 che meritano la nostra attenzione. Diversamente da Proudhon e Bellegarrigue, Ernest Coeurderoy e Joseph Déjacque parteciparono materialmente alla rivoluzione del 1848. Erano allora giovanotti fra i venti e i trent'anni; ebbero parte attiva nell'insurrezione di febbraio, e almeno Déjacque combatté sulle barricate nell'insurrezione operaia del giugno 1848. Fu incarcerato, ma liberato in tempo da poter partecipare, come Coeurderoy, all'insurrezione del 13 giugno 1849, quando i repubblicani della Montagna insorsero tardivamente contro la nomina di Luigi Napoleone a presidente. Coeurderoy fuggí in Svizzera e fu condannato in contumacia alla deportazione. Déjacque se la cavò con una sentenza mite, ma due anni dopo fuggí anche lui, nell'intento di evitare una grave punizione per avere scritto versi rivoluzionari. Fu condannato in contumacia a due anni di carcere.

Coeurderoy trascorse il resto della vita in esilio, passando senza tregua da un paese all'altro: Spagna, Belgio, Italia, Svizzera. Morí in miseria, vicino a Ginevra, nel 1862. Déjacque andò piú lontano: raggiunse New York nel 1854 e passò sette anni in quella città e a New Orleans. Nel 1861 tornò in Francia, e pare che morisse fra il 1860 e il '70, benché le notizie in proposito siano vaghe e contraddittorie: secondo una testimonianza, morí pazzo nel 1864, secondo un'altra si uccise nel 1867, secondo un'altra ancora trovò conforto nella religione e morí in pace, a una data non specificata. I dubbi circa il modo e la data della sua scom-

parsa dal mondo bastano a dare un'idea dell'oscurità in cui trascorse gli ultimi anni. Non solo la vita di Coeurderoy e quella di Déjacque hanno molti punti in comune, ma anche i loro scritti rivelano la stessa cupa disperazione, una disperazione che doveva essere condivisa da molti fra gli esuli del Secondo Impero.

Coeurderoy, che era un medico e un intellettuale, è noto soprattutto per un'autobiografia filosofeggiante intitolato *Jours d'exil*, che pubblicò a Bruxelles nel 1854; ma nello stesso decennio scrisse anche varie opere polemiche, fra le quali ricordiamo *Révolution dans l'homme et dans la société*, *Hurrah! ou la révolution par les cosaques*, amaramente ironico, e una *Lettera a Alessandro Herzen*, le cui idee ebbero su di lui un notevole influsso.

Pare che Coeurderoy passasse dal giacobinismo al blanquismo e da questo al definitivo ripudio, negli anni dell'esilio, di tutti i gruppi rivoluzionari politici e autoritari. Volle rendere nota questa rottura pubblicando nel 1852 un pamphlet in cui attaccava, fra altri esuli venerati, Mazzini, Ledru-Rollin, Cabet e Pierre Leroux. Significativo il fatto che fra i nomi degli uomini ch'egli condannava con tanta energia non compaia quello di Proudhon.

Coeurderoy non era uno scrittore molto perspicuo. Il suo stile era contraddistinto da romantica magniloquenza e verbosità, soprattutto là dove gli prendeva la mano il fervore profetico. Nello stesso tempo, v'era in lui una volontà di distruzione non meno appassionata che in Bakunin. Pensava che sarebbe stata forse necessaria una nuova barbarie, prima che la società si potesse rigenerare; e desiderava ardentemente appiccare il fuoco al vecchio mondo, cominciando dalla casa di suo padre.

> Il disordine è salvezza, è ordine. Che cosa temete dall'insorgere di tutti i popoli, dallo scatenarsi di tutti gli istinti, dallo scontro di tutte le dottrine?... Rivoluzionari anarchici, possiamo sperare soltanto nel diluvio umano, possiamo sperare soltanto nel caos, non abbiamo altra risorsa che una guerra generale.

L'idea della guerra generale liberatrice, dell'insurrezione universale dei popoli domina il pensiero di Coeurderoy; il fervore apocalittico che anima le pagine di tanti anarchici in nessuna di esse raggiunge la stessa intensità che nei passaggi profetici di *Hurrah! ou la révolution par les cosaques*, dove gusto della distruzione e satanismo si fondono in una visione dell'uomo che insorge a difendere la sua

dignità, ad affermarla attraverso i processi, paradossalmente rinnovatori, della guerra.

Avanti! Avanti! La guerra è Redenzione. Dio la desidera, il Dio dei criminali, degli oppressi, dei ribelli, dei poveri, di tutti coloro che sono tormentati, il Dio Satanico dal corpo di zolfo, dalle ali di fuoco, dai sandali di bronzo. Il Dio del coraggio e dell'insurrezione che scatena le furie nel nostro cuore: il nostro Dio! Non piú congiure isolate, non piú ciance di partiti, non piú società segrete! Tutto questo non è nulla, con tutto questo non si conclude nulla! Insorgi, Uomo, insorgi, popolo, insorgete, tutti voi scontenti! Insorgete a difesa del diritto, del benessere, della vita! Insorgete, e in pochi giorni sarete milioni. Avanti in grandi oceani umani, in grandi masse di bronzo e ferro, accompagnati dall'immensa musica delle idee. Il denaro non avrà forza contro un mondo che insorge! Avanti da polo a polo, tutti i popoli dal levare al calar del sole! Tremi la terra sotto i vostri passi. Avanti! La guerra è vita! La guerra contro il male è una buona guerra!

La rivoluzione mondiale è immaginata come una sorta di Armageddo ma, di là dalla violenza verbale, le idee sono le stesse esposte con maggiore sobrietà di linguaggio da Kropotkin e Proudhon: i metodi politici sono inefficaci, la liberazione del popolo è compito di quel popolo stesso, nessun potere sarebbe in grado di tenere testa ad un'umanità risoluta e solidale nella guerra contro l'ingiustizia e i mali della società.

Coeurderoy prende posizione contro le cospirazioni e le società segrete, elementi del suo stesso passato di blanquista, e in questo senso non lo si può considerare un precursore degli anarchici che propugnarono e praticarono nel decennio 1870-80 la dottrina della propaganda mediante i fatti. Non vedeva il "fatto" come un atto isolato, provocatorio o preparatorio: lo vedeva come un fatto apocalittico, parte d'un processo cumulativo e irresistibile di liberazione attraverso la distruzione.

Con Déjacque, invece, siamo di fronte al vero precursore dei teorici della propaganda mediante i fatti e degli assassini-asceti dell'ultimo decennio del secolo; ma anche ad un uomo per il quale il paradosso che dal disordine sarebbe emerso un ordine naturale era tanto stimolante quanto lo era stato per Proudhon. Come Proudhon, Déjacque era un artigiano — un tappezziere, — e come lui possedeva originalità di pensiero, una naturale attitudine a scrivere e una notevole erudizione. Si definiva "poeta sociale" e pubblicò due volumi di versi grevemente didattici: *Lazaréennes* e *Les Pyrénées nivelées*. A New York, dal

1858 al 1861, diresse un giornale anarchico intitolato *Le Libertaire, journal du mouvement social*,[1] nel quale pubblicò a puntate l'opera in cui tracciò il quadro di un'Utopia anarchica: *L'Humanisphère*. Illustrò la sua idea di una "guerra alla civiltà con mezzi criminali" in un trattato dal titolo *La Question révolutionnaire*, che fu scritto in mezzo ai tranquilli giardini del Jersey, letto ad un pubblico che lo disapprovò all'unanimità presso la Society of the Universal Republic a New York e pubblicato in quella città nel 1854.

Déjacque propugnò il ricorso alla violenza con un fervore cosí eccessivo da mettere in imbarazzo persino gli anarchici di una generazione piú tarda: Jean Grave infatti, ristampando *L'Humanisphère* nel 1889, eliminò molti passaggi che avrebbero potuto essere interpretati come un incitamento ad azioni criminali. Diversamente da Coeurderoy, Déjacque credeva nell'azione cospirativa e segreta come mezzo per distruggere la vecchia società e cosí fare posto alla nuova. Vagheggiava una campagna per la definitiva abolizione della religione e della proprietà, della famiglia e dello stato: sarebbe stata condotta da piccoli gruppi anarchici, composti ciascuno di tre o quattro attivisti disposti ad usare il ferro il veleno il fuoco per affrettare la distruzione del vecchio ordine. Nonostante la dichiarata ammirazione per Proudhon, Déjacque si spinse molto piú in là di lui, attaccando istituzioni — come la famiglia — che Proudhon considerava sacri nuclei di una società libera, e raccomandando mezzi che Proudhon, benché non si dichiarasse mai pacifista, avrebbe considerato ripugnanti per la loro amoralità. Nella convinzione che il fine rivoluzionario giustificasse il ricorso a qualsiasi mezzo e la violazione di qualsiasi legge morale Déjacque anticipò Nečaev; ma di Nečaev non adottò l'idea di una disciplina gerarchica come necessaria per il movimento rivoluzionario.

L'appassionato desiderio di distruzione era controbilanciato in lui da un altrettanto appassionato desiderio d'ordine, cui diede espressione nell'*Humanisphère*. Per motivi che ho già illustrati, raramente gli anarchici costruiscono Utopie; ma il mondo "umanisferico" di Déjacque — che egli immaginò potesse evolversi entro il 2858 — appartiene

[1] A Sébastien Faure, che fondò nel 1895 *Le Libertaire*, viene spesso attribuito il merito di avere inventato la parola *libertario* come sinonimo di *anarchico*. Ma il fatto che Déjacque l'usò già nel 1858 lascia pensare che quando Faure l'adottò essa fosse nell'uso da parecchio tempo.

chiaramente alla tradizione utopistica e sotto molti rispetti anticipa quella visione del futuro che H. G. Wells dipinse in *Men like Gods.*

> L'uomo, che brandisce nella mano lo scettro della scienza [scrive Déjacque], ha di qui innanzi lo stesso potere che veniva attribuito agli dèi nel buon tempo andato delle allucinazioni dell'ignoranza, e a sua volontà fa la pioggia o il buon tempo e comanda alle stagioni.

Grazie a questi poteri, l'uomo "umanisferico" fa fiorire il deserto e porta nelle calotte polari una primavera eterna; ha incanalato il calore dei vulcani e addomesticato gli animali da preda, sicché i leoni giuocano con i bambini. In questa sorta di visione fantascientifica non si tarda a riconoscere l'influenza di Fourier, specialmente quando arriviamo all'esposizione delle idee di Déjacque sull'organizzazione sociale: è Fourier modificato con il suo contrario, Proudhon.

Nel mondo del futuro immaginato da Déjacque le grandi metropoli del diciannovesimo secolo scompariranno, e sui loro siti sorgeranno enormi palazzi per le riunioni, chiamati *cyclideons*, ciascuno capace di contenere un milione di persone. In questi "altari del culto sociale," in queste "chiese anarchiche dell'umanità utopica" — cosí li definisce Déjacque — si udrà, nella totale libertà di discussione, "la libera e grande voce del pubblico"; qui si svolgeranno, in un quadro di splendore, le solenni cerimonie del mondo libertario e grandi esposizioni universali (idea tanto cara agli anarchici del diciannovesimo secolo quanto ai príncipi liberali dell'età vittoriana).

La vita di lavoro sarà invece decentrata in umanisferi, che somigliano molto ai falansteri di Fourier, ma senza l'organizzazione gerarchica di quelli. Ciascuno ospiterà cinque o seimila persone, alloggiate in grandi edifici con dodici ali disposte a raggio, cosí da farli somigliare a gigantesche stelle di mare. La vita della comunità umanisferica si svolgerà secondo i princípi della libertà piú assoluta; i membri potranno cambiare appartamento e occupazione ogni volta che lo vorranno, perché il lavoro sarà organizzato sulla base del principio dell'"*attraction*" enunciato da Fourier. La famiglia sarà abolita, l'amore sarà libero, i bambini vivranno insieme, separati dagli adulti, e accuditi da donne e uomini con forti istinti materni o paterni. Officine e magazzini saranno integrati nella struttura architettonica a forma di stella dell'umanisfero, e al centro vi

sarà l'aula delle riunioni, dove saranno discussi i "problemi d'organizzazione sociale" e dove allo schema esteriormente rigido dell'umanisfero farà da contrappeso e correttivo la sua libertà intellettuale.

In questo pariamento dell'anarchia, ciascuno è il rappresentante di se stesso e l'eguale dei suoi compagni. Oh, è tutto molto diverso da ciò che avviene nelle società civili; qui non si tengono discorsi, non si svolgono dibattiti, qui non si vota, non si legifera, ma tutti, giovani e vecchi, uomini e donne, esaminano insieme le necessità dell'umanisfero. Ciascuno si concede o rifiuta di sua stessa iniziativa la parola, a seconda che giudichi utile o inutile parlare... Né la maggioranza né la minoranza fanno la legge. Se una proposta raccoglie il favore d'un numero di lavoratori sufficiente a tradurla in atto, essi l'attuano, siano la maggioranza o la minoranza... E il piú delle volte la maggioranza si riunisce alla minoranza, o viceversa... ciascuna cedendo al desiderio di essere unita all'altra.

La solidarietà naturale, in altre parole, diventa la forza che tiene insieme l'umanisfero e ne anima l'attività. È vero che ogni comunità ha un ufficio amministrativo, ma l'autorità di quest'ultimo riguarda soltanto il "*registro statistico*." Come ogni individuo è assoluto padrone di se stesso sotto ogni rispetto, cosí ogni umanisfero è autonomo, e fra le varie comunità esistono soltanto rapporti economici, fondati sullo scambio di prodotti. Ma questo scambio è libero e ispirato ad un'universale benevolenza.

Lo scambio si svolge in modo naturale e non arbitrario. Cosí una sfera umana può, un certo giorno, dare di piú e ricevere di meno: poco importa, giacché domani indubbiamente riceverà di piú e darà di meno.

Qui, mescolato a tanti elementi che derivano chiaramente da Fourier e Proudhon, troviamo un preannuncio delle idee sull'organizzazione economica elaborate da Kropotkin nella *Conquista del pane*; dato che Jean Grave ripubblicò *L'Humanisphère*, è possibile che il suo amico Kropotkin conoscesse le idee di Déjacque.

Ho parlato piuttosto a lungo di Bellegarrigue, Coeurderoy e Déjacque per dare un'idea della varietà delle dottrine anarchiche già nel 1850-60. Ma nessuno di questi uomini esercitò un'influenza apprezzabile, né diretta né ritardata, e nel decennio successivo, quando l'anarchia cominciò ad acquistare una certa importanza in Francia, prevalse la dottrina mutualistica, ispirata quasi interamente alle idee che Proudhon sviluppò, negli ultimi mesi di vita, in *De*

la capacité politique des classes ouvrières. Benché alcuni leaders mutualisti, come Tolain e Limousin, non adottassero l'atteggiamento astensionistico di Proudhon nei confronti dell'attività politica e si presentassero come candidati alle elezioni, il movimento ebbe in genere carattere non politico e cercò di permeare le associazioni operaie che cominciavano a formarsi in conseguenza della politica di Napoleone III nei confronti delle classi inferiori, di cui voleva assicurarsi l'appoggio. Il mutualismo non solo divenne l'influenza dominante in molte di queste organizzazioni, specialmente in quelle che avevano un orientamento cooperativo; i suoi fautori cominciarono anche, in varie direzioni, a ridare vita al giornalismo libertario.

Alcuni dei propagandisti piú attivi erano amici di Proudhon, come Darimon, che propugnò il credito gratuito nel la *Presse*, e Langlois, che scriveva per *Rive Gauche*, l'organo dei giovani intellettuali repubblicani. Ma piú tipico della tendenza prevalente allora era il desiderio degli operai proudhoniani di fondare giornali propri; nel giugno 1865 apparve *La Tribune ouvrière*, annunciata dai suoi redattori come "una specie di termometro dello sviluppo intellettuale delle classi lavoratrici." I piú attivi collaboratori ai quattro numeri della *Tribune* furono gli artigiani già impegnati nella creazione dell'Internazionale, in particolare Tolain e Limousin. Evitarono diretti attacchi politici al governo e si limitarono quasi soltanto a criticare la concezione borghese dell'arte e della scienza contrapponendovi idee derivate da quelle che Proudhon aveva enunciato in *Du principe de l'art*; ma il loro evidente anticlericalismo riuscí sgradito al governo, e ben presto la rivista fu soppressa. I suoi redattori tentarono allora di pubblicare a Bruxelles un giornale da importare in Francia, ma il primo numero di *La Presse ouvrière* fu sequestrato dai doganieri, e sebbene a un numero del giornale che le succedette, *La Fourmi*, fosse concesso di passare la frontiera, la polizia avvertí che tutti i numeri successivi sarebbero stati sequestrati. Contrari com'erano ad ogni attività clandestina, i mutualisti accettarono la situazione e si contentarono di collaborare con un giornale repubblicano simpatizzante, *L'Avenir national.*

Associazione operaia e credito gratuito: queste le panacee proposte dai mutualisti nell'*Avenir national* e poi nel giornale dichiaratamente proudhoniano e socialista che il poeta Vermorel fondò poco tempo dopo: *Le Courrier français.* Vermorel era un giornalista intransigente e un critico impietoso, e *Le Courrier français* restituí alla stampa

parigina un po' della focosa energia che Proudhon vi aveva portato nel 1848 e 1849. Duchêne e Tolain, Jules Guesde e Paul Lafargue collaborarono con articoli contenenti vigorose critiche al governo e alla finanza; e ben a ragione Vermorel si gloriò di aver rialzato la bandiera del socialismo e di avergli dato il suo primo organo autentico e dichiarato dalla scomparsa del *Peuple* in poi. La sorte del *Courrier français* non fu diversa da quella dei giornali di Proudhon; persecuzioni, multe, processi per diffamazione gli resero la vita difficile, finché nel 1868 cessò di uscire.

Ma nel frattempo stava prendendo vita, in conseguenza delle attività dell'Internazionale, un movimento operaio di considerevole vigore, in gran parte dominato da idee proudhoniane. Gli inizi dell'Internazionale in Francia furono lenti e difficili. Tolain, Fribourg e Limousin furono nominati corrispondenti francesi al Congresso inaugurale svoltosi a Londra nel 1864, ma solo nove mesi piú tardi apersero l'ufficio parigino dell'Internazionale. Dapprincipio raccolsero scarsi appoggi, soprattutto perché i blanquisti, temendo che l'Internazionale sottraesse loro molto del seguito che avevano fra gli operai parigini, accusarono l'organizzazione di essere uno strumento dei bonapartisti; e l'interesse di Gerolamo Bonaparte per l'invio di una delegazione d'artigiani all'esposizione londinese del 1862 parve dare qualche sostanza all'insinuazione. Infine, in un tentativo di dissipare i sospetti, i membri della commissione convocarono 150 operai parigini militanti a un incontro segreto, nel corso del quale ribadirono il carattere operaio della loro organizzazione, il loro desiderio di reclutare il maggior numero possibile di repubblicani, l'intenzione di non impegnarsi in attività politiche. I loro sforzi furono coronati dal successo; venne nominata una nuova e piú ampia commissione, di cui fecero parte alcuni dei critici di prima, e l'Internazionale cominciò a diffondersi nelle province, tanto che nel settembre 1865 i delegati francesi alla Conferenza di Londra potevano riferire di avere corrispondenti a Lione, Marsiglia, Rouen, Nantes e in parecchie città minori.

Tuttavia, il numero dei membri rimase per molto tempo esiguo; al tempo del Congresso ginevrino del 1866 pare che fosse inferiore a 500. Ma solo quattro anni piú tardi, alla vigilia della guerra franco-prussiana, l'Internazionale contava in Francia 245.000 membri. Questo rapido aumento aveva diversi motivi. I lavoratori che si stavano organizzando in associazioni di mestiere per molto tempo non vollero avere a che fare con l'Internazionale, soprattutto per-

ché dapprincipio si credeva che i suoi leaders disapprovassero gli scioperi. Poi, agli inizi del 1867, i lavoratori del bronzo entrarono in sciopero, e l'Internazionale decise di appoggiarli. Tolain andò a Londra a raccogliere fondi, e i datori di lavoro furono talmente impressionati dal suo successo che acconsentirono alle richieste degli scioperanti. Cosí, un'associazione operaia dopo l'altra aderí all'Internazionale, che in questo periodo di irrequietezza nel mondo del lavoro continuò ad assistere gli operai ogni volta che entravano in sciopero.

Ma non appena essa cominciò a svolgere un'attività di questo tipo, venne meno la tolleranza inizialmente dimostrata dal governo imperiale. Il pretesto per il primo intervento ufficiale contro l'organizzazione fu la partecipazione dei suoi membri alle dimostrazioni repubblicane del novembre 1867. Il 30 dicembre Tolain e i suoi colleghi della commissione parigina furono chiamati in giudizio sotto l'accusa di appartenere a un'organizzazione non autorizzata con piú di venti membri. Nel marzo 1868 furono condannati a pagare una multa e l'Associazione venne sciolta. Ma continuò a prosperare nella semi-clandestinità. Prima della condanna della prima commissione, ne era già stata eletta una seconda, l'8 marzo 1868; i suoi membri piú influenti erano Eugène Varlin e Benoît Malon. Nel giro di pochi mesi anche loro furono arrestati perché Varlin aveva organizzato una raccolta di fondi per sostenere uno sciopero di edili a Ginevra; questa volta la condanna fu a tre mesi di carcere per ciascuno degli imputati, e l'Internazionale fu nuovamente sciolta. Continuò tuttavia la sua attività, e addirittura trasse vantaggio da un terzo processo, tanto che all'inizio della guerra franco-prussiana la federazione francese, legalmente inesistente, era numericamente la piú forte di tutta l'Internazionale.

Il fatto che Varlin e Malon avessero raggiunto posizioni influenti è indicativo dei profondi cambiamenti avvenuti, a partire dall'inizio del 1868, nell'orientamento dell'Internazionale francese. Essa continuò ad ispirarsi a idee anarchiche, ma in conseguenza del reclutamento di gruppi numerosi di lavoratori organizzati, l'accento si spostò dal mutualismo al collettivismo. Inoltre, in Francia cominciava a farsi sentire l'influenza di Bakunin e della sua Alleanza. Élie ed Élisée Reclus avevano stretti rapporti con Bakunin sin dal 1868. Negli anni immediatamente successivi parecchi altri influenti attivisti francesi, come Benoît Malon, Albert Richard di Lione e Bastelica di Marsiglia, en-

trarono a far parte della sua Alleanza, mentre Varlin, in conseguenza delle attività svolte a Ginevra, stabilí contatti duraturi con la Fédération Jurassienne. Attraverso questi uomini e attraverso molti militanti meno noti, specialmente nel sud, le idee di Bakunin cominciarono a influenzare profondamente un movimento operaio che nel 1869 cominciava già a creare camere federate di associazioni di mestiere che anticipavano le Bourses du Travail create dagli anarcosindacalisti vent'anni dopo. Una considerevole influenza ideologica fu esercitata da *L'Égalité*, un giornale pubblicato a Ginevra ma destinato principalmente alla distribuzione in Francia. *L'Égalité* era nata come organo dell'Alleanza bakuniana, ma piú tardi divenne il primo portavoce della corrente libertaria in seno all'Internazionale, e fra i suoi collaboratori ci furono gli uomini che nel 1868 davano al movimento francese il suo particolare orientamento: Reclus, Malon, Varlin, Richard.

D'altra parte, non tutti i collettivisti francesi appartenenti all'Internazionale erano discepoli personali di Bakunin. Varlin, nonostante i legami con gli anarchici del Giura e di Ginevra, pare che movesse da solo verso posizioni collettiviste. Il bakunismo puro godeva di molta influenza solo nella valle del Rodano, e appunto la presenza di gruppi di sostenitori nelle città del Midi indusse Bakunin, nel settembre 1870, a giocare una parte diretta e personale nella storia dell'anarchismo francese — e fu quella l'unica occasione — quando si recò a Lione per partecipare a quella rivolta operaia che fu anche la prima insurrezione francese in cui gli anarchici sostennero un ruolo importante. Ho già descritto quel fiasco, in complesso piuttosto comico, di cui parlo qui solo per dimostrare con un esempio quanto impreparati fossero i bakunisti del Midi a qualsiasi azione seria. Forse l'aspetto piú sorprendente dell'insurrezione di Lione è il fatto che non screditò l'anarchia nella valle del Rodano; anzi, il fatto che gli anarchici fossero gli unici nella regione a tentare una seria azione rivoluzionaria in questo periodo parlò forse in loro favore. Certo, quando l'anarchia riemerse dalle persecuzioni seguite alla Comune di Parigi, Lione fu la città in cui colse i primi successi.

Nella Comune di Parigi del 1871 gli internazionalisti giocarono una parte importante e coraggiosa. Durante la guerra franco-prussiana avevano tenuto un atteggiamento confuso. Tolain e i suoi avevano pubblicato una dichiarazione in cui proclamavano in termini vaghi la solidarietà internazionale dei lavoratori, e al principio dell'agosto 1870 al-

cuni internazionalisti parigini avevano tramato un complotto — abortito — per impadronirsi del Palais-Bourbon e proclamare la Repubblica Sociale; ma l'antimilitarismo che in decenni successivi sarebbe diventato uno fra gli atteggiamenti caratteristici degli anarchici non apparve in forma chiaramente riconoscibile. Persino durante la Comune le sezioni francesi dell'Internazionale non furono del tutto solidali nell'appoggiarla; Tolain e alcuni altri mutualisti, infatti, se ne tennero al di fuori. Tuttavia membri di varie fazioni anarchiche — compresi i mutualisti Courbet, Longuet e Vermorel, i collettivisti libertari Varlin, Malon e Lefrançais, e i bakunisti Élie ed Élisée Reclus e Louise Michel — diedero un notevole contributo alle attività della Comune e in particolare all'organizzazione dei servizi pubblici. Ma la Comune rimane un fatto a sé nella storia rivoluzionaria: non fu blanquista né anarchica né tanto meno marxista. In un senso piú vasto si può forse dire che la Comune combatté sotto la bandiera del federalismo proudhoniano: nel suo Manifesto al Popolo Francese del 19 aprile 1871 c'erano frasi che lo stesso Proudhon avrebbe potuto scrivere:

> L'assoluta autonomia della Comune si è estesa a tutte le località della Francia, assicurando a ciascuna i suoi diritti integrali e ad ogni francese il pieno esercizio delle sue capacità, come uomo, come cittadino, come lavoratore. L'autonomia della Comune avrà il suo limite solo nell'eguale autonomia di tutte le altre comunità che aderiranno al contratto; la loro associazione dovrà assicurare la libertà della Francia.

Ma anche i mutualisti e i collettivisti della Comune non si sforzarono piú che tanto di tradurre in pratica le loro idee nel periodo in cui condivisero il controllo di Parigi; si accontentarono di fare del loro meglio per mantenere in funzione i servizi esistenti e di adottare poche misure riformistiche per migliorare le condizioni di lavoro. Il massimo che si possa dire è che dimostrarono in molte occasioni come gli operai possano essere ottimi amministratori.

Per quanto riguarda la storia dell'anarchia, gli effetti ritardati della Comune furono forse piú importanti dell'insurrezione stessa. La conseguenza immediata della sua caduta furono la proibizione di tutte le attività socialiste e l'adozione, nel marzo 1872, di una legge che dichiarava l'Internazionale un'organizzazione sovversiva. Ciò significò che per piú di un decennio ogni attività anarchica o socialista in Francia fu illegale e dovette essere clandestina. L'altro

importante risultato fu la fuga in massa di tutti quegli internazionalisti piú in vista che non furono — come Varlin — passati sommariamente per le armi dalle truppe di Versailles o — come Louise Michel — deportati nelle colonie penali. Molti di questi esuli si stabilirono appena di là dal confine, nei cantoni svizzeri di lingua francese; furono un elemento importante nell'Internazionale di Saint-Imier e cercarono di creare una base dalla quale svolgere un'opera di propaganda in Francia.

Dopo i mesi di repressione seguiti alla Comune, l'attività anarchica diede i primi segni di ripresa nella regione sud-orientale, vicina alla Svizzera e quindi aperta all'influenza della Fédération Jurassienne e dei comunardi esuli. Le primissime organizzazioni furono piccoli gruppi clandestini che verso la fine del 1872 cominciarono a riallacciare rapporti con i bakunisti oltreconfine, a tenere riunioni segrete a Lione e Saint-Étienne e a importare letteratura da Ginevra. Nell'autunno del 1872 si svolse a Saint-Étienne un piccolo congresso segreto di militanti locali. Tutti i partecipanti dichiararono la loro adesione all'Internazionale di Saint-Imier, e le risoluzioni, in favore di gruppi autonomi e dell'astensione da attività parlamentari, furono di tono anarchico. Non molto tempo dopo un gruppo di bakunisti profughi dalla Francia meridionale fondò un comitato per la propaganda a Barcellona, e al principio del giugno 1873 pubblicò il primo numero di *La Solidarité révolutionnaire*, della quale uscirono dieci numeri e che ebbe una notevole influenza sui gruppi in via di formazione nel Midi e in particolare sul primo importante congresso anarchico svoltosi in Francia dopo la Comune: quello che ebbe luogo la notte del 15 agosto nel seminterrato senza luce di una taverna di Lione.

I trenta delegati erano tutti collettivisti; benché infatti i mutualisti ricomparissero sulla scena piú avanti nel decennio 1870-80, e anzi conservassero una certa influenza nei sindacati sin verso la fine del decennio successivo, le due correnti libertarie erano ormai nettamente distinte. Mentre i collettivisti assumevano posizioni rivoluzionarie sempre piú estreme, i mutualisti — seguendo l'esempio di Tolain che era ormai sceso a compromessi ed era entrato nei ranghi della rispettabilità come senatore della Terza Repubblica — diventavano sempre piú riformisti, sicché non si potevano piú considerare nemmeno approssimativamente anarchici.

Al Congresso di Lione si discussero soprattutto questio-

ni organizzative; esso dimostrò che gli anti-autoritari — i quali non si definivano ancora esplicitamente anarchici — progettavano di ricostituire un movimento nazionale. Alcuni gruppi della regione avevano già accettato il consiglio di Bakunin — trasmesso attraverso un operaio di Saint-Étienne di nome Gillet — di riorganizzarsi in gruppi di cinque, secondo lo schema cospirativo tradizionale; ma è dubbio che fosse mai operato su vasta scala un frazionamento di questo tipo, e certo si sentiva il bisogno di una forma piú ampia di organizzazione federale. Il congresso segreto di Lione cercò appunto il modo di soddisfare questa necessità. Venne riaffermata l'autonomia dei gruppi, ma nello stesso tempo fu creato un consiglio regionale per la Francia orientale e si progettarono consigli analoghi per il nord, il centro e il sud. Il consiglio regionale dell'est fu poi veramente costituito, grazie soprattutto all'energia di Gillet, e mandò i suoi delegati al congresso ginevrino dell'Internazionale di Saint-Imier.

Le speranze di ricostituire l'Internazionale in Francia furono però mandate a vuoto, alla fine del 1873, da una serie di arresti di propagandisti attivi cui tenne dietro un processo celebrato a Lione nell'aprile 1874. Ventinove bakunisti furono accusati di cospirazione politica, e sembra certo che almeno alcuni di loro, come Gillet e Camille Camet (collaboratore di Bakunin al tempo della Comune di Lione), avessero tentato di creare un'organizzazione rivoluzionaria con l'intento di trarre vantaggio dalla confusione che sarebbe probabilmente seguita ad un tentativo — allora atteso da molti — di restaurare la monarchia. Le prove si rivelarono però insufficienti a sostenere l'accusa, e gli imputati furono infine condannati per la loro affiliazione all'Internazionale e per avere nascosto armi; al momento dell'arresto, Camet aveva addosso in effetti una pistola carica, un coltello e un pugnale. Tutti gli accusati con l'eccezione di tre furono condannati a pene detentive, e l'Internazionale cessò di operare in Francia anche come organizzazione segreta.

Sarebbero passati parecchi anni prima che riapparisse in Francia un movimento anarchico identificabile come tale; e quando questo sarebbe accaduto, gli anti-autoritari non avrebbero piú rappresentato la forza dominante nel socialismo francese. Quegli anni videro infatti la nascita di movimenti orientati politicamente, e per bizzarra ironia i loro leaders piú importanti vennero dalle file degli anarchici. Il primo a staccarsene fu Jules Guesde, che nel no-

vembre 1877 fondò un settimanale socialista con il vecchio titolo bakuniano *L'Égalité*, ma già orientato verso il marxismo che doveva dominare il Parti Ouvrier fondato poi da Guesde nel 1882. La rivale anti-autoritaria dell'*Égalité* era *L'Avant-garde* di Paul Brousse, che cominciò ad uscire nell'agosto 1877 a Chaux-de-Fonds nel Giura svizzero. In questo periodo Brousse era uno dei piú intransigenti fra gli anarchici francesi in esilio; il primo numero del suo giornale chiedeva la completa abolizione dello stato e la sostituzione ad esso di una società fondata sul contratto, sulla "libera formazione di gruppi umani intorno ad ogni necessità, ad ogni interesse" e sulla "libera federazione di questi gruppi." Ma dopo la soppressione dell'*Avant-garde* alla fine del 1878 e un breve periodo di carcere, anche Brousse abbandonò le vecchie posizioni e infine entrò nelle file dei socialisti e diventò il leader di una fazione dissidente del Parti Ouvrier che sosteneva la dottrina decisamente non anarchica del possibilismo e cercava una via al socialismo attraverso la legislazione del lavoro e il governo municipale.

Ma prima di questo straordinario voltafaccia Brousse era stato uno fra i piú attivi promotori del revival dell'anarchismo in Francia. Tornato clandestinamente in patria nei primi mesi del 1877 per ristabilire contatti con militanti di Lione, egli organizzò una serie di incontri nel villaggio di frontiera di Perly, in Svizzera. Una cinquantina di francesi traversò clandestinamente il confine per partecipare al primo di quegli incontri; piú tardi, a un congresso speciale svoltosi a Chaux-de-Fonds nell'agosto 1877, i delegati di dodici gruppi si riunirono per ricostituire la Federazione Francese dell'Internazionale, con un programma in cui veniva accettato il principio della propaganda "del fatto" già adottato dalle federazioni italiana e spagnola. L'Internazionale era allora ormai moribonda, ma gli incontri del 1877 dimostrarono se non altro una rinascita di sentimenti anarchici nella Valle del Rodano. L'anno successivo, grazie soprattutto alle attività di Kropotkin e Andrea Costa, cominciarono ad apparire i primi gruppi parigini, benché il loro sviluppo subisse un regresso quando Costa e vari suoi collaboratori furono arrestati.

Bisognò attendere il 1881 perché in Francia il movimento anarchico si staccasse nettamente dalla corrente socialista. Sino ad allora i guesdisti, i mutualisti e gli anarchici collettivisti — che si andavano orientando verso il comunismo anarchico — parteciparono insieme alla serie dei

congressi nazionali del lavoro indetti nella seconda metà del decennio 1870-80 con la speranza di creare un movimento operaio unificato; solo i blanquisti, con a capo Édouard Vaillant, non vi presero parte. Il primo e il secondo di questi congressi, svoltisi rispettivamente a Parigi nel 1876 e a Lione nel 1878, furono dominati dai moderati mutualisti. Prima del terzo congresso, che fu tenuto a Marsiglia nel 1879, divenne evidente un notevole cambiamento nel clima politico francese; le tendenze reazionarie che avevano contraddistinto gli inizi della Terza Repubblica erano in declino, e vari movimenti di sinistra cominciavano ad uscire dalla clandestinità. Al Congresso del 1879 la nuova atmosfera si rifletté nel trionfo del collettivismo sul mutualismo; socialisti e anarchici votarono insieme a favore della proprietà pubblica dei mezzi di produzione. Non riuscirono invece a mettersi d'accordo sulla questione dell'attività parlamentare, e la vittoria della fazione di Guesde su questo punto preluse alla rottura dell'inquieta unità tra le varie fazioni.

Piú avanti nel 1879 la Camera dei Deputati decretò l'amnistia generale per quanti avevano avuto parte nella Comune. Gli esuli tornarono dai paesi dove s'erano rifugiati; i prigionieri tornarono dalla Nuova Caledonia e alle stazioni trovarono ad accoglierli folle entusiaste. Il rientro di tanti militanti rinvigorí le varie fazioni socialiste, ma anche approfondí le loro divergenze di vedute. In congressi regionali svoltisi a Marsiglia e Lione nel luglio 1880 le maggioranze anarchiche adottarono risoluzioni di condanna dell'attività politica, mentre a Parigi trionfavano i socialisti autoritari. La scissione cominciò al congresso del 1880 a Le Havre, dove i mutualisti si staccarono completamente per formare la loro Union des Chambres Syndacalistes, destinata a breve vita. Gli anarchici rimasero, ma le inconciliabili divergenze sul problema della tattica emerse al congresso di Le Havre resero difficile l'ulteriore collaborazione fra loro e i socialisti. La crisi definitiva avvenne nel maggio 1881, a proposito di una questione procedurale di secondaria importanza, al Congresso Regionale del Centro svoltosi a Parigi. Le nove organizzazioni anarchiche partecipanti chiesero che i delegati facessero riconoscere i loro gruppi senza rivelare nomi personali. La maggioranza guesdista non volle accettare questa condizione, e gli anarchici si ritirarono per tenere, dal 25 al 29 maggio, un proprio congresso socialista-rivoluzionario; vi parteciparono circa 200 militanti che votarono in favore della "propaganda per mez-

zo dei fatti" e dell'abolizione della proprietà — anche della proprietà collettiva — e contro la partecipazione all'attività politica. Seguirono scismi analoghi nelle province, e la partecipazione di molti gruppi e di parecchi importanti leaders anarchici francesi al congresso dell'"Internazionale Nera" nel 1881 confermò che l'anarchia in Francia era ormai un movimento a sé.

Il 1881 può dunque essere considerato l'anno in cui un movimento dichiaratamente anarchico iniziò la sua carriera indipendente in Francia. Difficile valutare la sua forza numerica nelle prime fasi, ma in termini cosí di gruppi come di membri pare che fosse molto inferiore a quella cui potrebbe far pensare la sua reputazione in Francia nel 1880-90. Gli stessi anarchici indicarono spesso cifre inattendibili; nel 1882, per esempio, i delegati partecipanti al congresso internazionale di Ginevra parlarono di 3.000 militanti nella sola Lione e di altri 2.000 nella regione attorno alla città. Per altri motivi, anche i giornali conservatori avevano la tendenza ad esagerare la forza degli anarchici; nel 1883 *L'Univers* stimava in 5.000 il numero dei membri attivi del movimento operanti a Parigi. I dati spigolati di recente da Jean Maitron in rapporti confidenziali della polizia e stime meno ottimistiche fornite dagli anarchici stessi[1] indicano che nel 1882 v'erano circa quaranta gruppi in tutto il paese, con un totale di circa 2.500 membri attivi. Lione e Parigi erano i centri di piú intensa attività, con 500 militanti ciascuna; forti anche i gruppi di Bordeaux, Marsiglia e Saint-Étienne. Nel decennio successivo l'aumento numerico non fu grande; una stima della polizia alla fine del 1894 indicava un numero totale di attivisti leggermente superiore a 4.500, ma pare che questo calcolo fosse basato in parte sulle liste di sottoscrizione dei giornali anarchici, e i sottoscrittori non erano necessariamente membri attivi del movimento; Stéphane Mallarmé, ad esempio, si abbonava regolarmente ai giornali libertari, ma neanche la fantasia piú sbrigliata potrebbe vedere in lui un anarchico militante.

Sulla base di queste cifre sembra ragionevole supporre che nel decennio 1880-90 ci fossero circa 50 gruppi anarchici in Francia, con un totale medio di 3.000 membri attivi e una frangia di simpatizzanti della cui entità numerica può dare un'idea il fatto che alla fine del decennio i due principali giornali anarchici parigini, *Le Révolté* e *Le Père*

[1] *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Parigi, 1955.

Peinard, vendevano insieme piú di diecimila copie la settimana.

Pochi i legami organizzativi fra i gruppi. Dopo parecchi vani tentativi di creare un'organizzazione regionale, nazionale e internazionale nel 1881 e 1882, la tendenza all'autonomia dei gruppi diventò sempre piú forte, e gli anarchici francesi non ebbero nessuna organizzazione nazionale attiva sino alla vigilia della prima guerra mondiale. Ma la mancanza di unità organizzativa non significa necessariamente mancanza di solidarietà o di comunicazione; in pratica v'erano, nel movimento francese, vera comunanza d'opinioni e di sentimenti e continui scambi intellettuali fra gruppi e individui, incoraggiati dall'affermarsi di organi di stampa a circolazione nazionale e dalla presenza di numerosi propagandisti che godevano del prestigio, se non del potere, comunemente accordati ai leaders politici. Élisée Reclus, il geografo di fama internazionale; Louise Michel, eroina della Comune e veterana delle colonie penali; Jean Grave, il calzolaio trasformatosi in giornalista e propagandista instancabile; Sébastien Faure, l'ex seminarista gesuita divenuto filosofo libertario e pedagogista; Émile Pouget, direttore del coraggioso *Père Peinard* e piú tardi devoto interprete dell'anarcosindacalismo: tutti questi uomini e donne erano personaggi nazionali nella Francia *fin-de-siècle*, e la loro attività di scrittori e conferenzieri conferí al movimento anarchico un prestigio — sia nella classe operaia sia presso gli intellettuali — di gran lunga superiore alla consistenza numerica.

Bisogna inoltre ricordare che gli anarchici francesi accoglievano nei loro gruppi soltanto uomini e donne disposti a partecipare alla regolare attività di propaganda mediante scritti, discorsi o fatti. Dopo la dissoluzione dell'Internazionale non cercarono piú di assicurare al movimento l'alto numero di membri semplicemente iscritti cui aspirano solitamente i partiti politici. Prima della fine del secolo avrebbero dimostrato la loro reale influenza — cosa ben distinta, in questo caso, dalla forza numerica — dominando per almeno un decennio il piú importante movimento operaio francese prima del 1914: il movimento sindacalista rivoluzionario che conobbe i suoi giorni migliori nel periodo aureo della C. G. T. Conquistarono quest'influenza grazie non al numero, bensí all'appassionata dedizione a ideali che sembravano coincidere con i desideri e le esperienze dei lavoratori francesi in un'epoca in cui l'insolente ostentazione della ricchezza contrastava con la piú degra-

dante miseria, in cui l'arroganza della corruzione e la durezza della repressione tentavano i poveri a sogni disperati di un'idillica eguaglianza raggiunta attraverso la rivoluzione sociale.

Ma prima che avesse inizio la fase sindacalista del movimento anarchico francese, vi fu un periodo chiaramente definito, di carattere alquanto diverso, che ebbe inizio con il distacco degli anarchici dal grosso del movimento socialista, nel 1881, e terminò con il Processo dei Trenta nel 1894. Fu soprattutto un periodo di gesti drammatici e di romantico culto per la violenza, e culminò nella serie di sensazionali atti terroristici che caratterizzò gli inizi del decennio 1890-1900. Non tutti gli anarchici in questo periodo furono terroristi; solo un'esigua minoranza fu anzi implicata in un'attività di questo genere. Ma l'idea della violenza esercitava uno straordinario fascino anche su persone di carattere mite che mai l'avrebbero praticata.

Parecchie influenze ebbero parte nel determinare questo atteggiamento. Nel 1877 Paul Brousse, del quale abbiamo già illustrato il contributo alla rinascita del movimento anarchico dopo la Comune, si convertí alla dottrina della propaganda per mezzo dei fatti già elaborata dagli internazionalisti italiani, e l'anno successivo Andrea Costa — uno fra i principali esponenti di questa corrente in Italia — la propagandò a Parigi. Le tendenze bakuniane degli anarchici della Valle del Rodano li predisponevano alla simpatia, e gli appassionati dibattiti, al congresso internazionale di Londra nel 1881, sulle questioni dell'insurrezione e del terrorismo incoraggiarono la tendenza. Il distacco da altre correnti del movimento socialista eliminò senza dubbio certe influenze moderatrici, e nello stesso tempo incoraggiò lo sviluppo di quegli aspetti teorici e pratici che differenziavano gli anarchici dai marxisti e dai mutualisti. Infine, vi fu la sinistra influenza del prefetto di polizia di Parigi, Louis Andrieux, e di Serreaux, sua creatura: un agente provocatore belga il cui vero nome era Égide Spilleux.

Serreaux entrò in contatto con i gruppi parigini nel 1880 e si fece notare per l'eloquenza focosa con cui difendeva il ricorso alla violenza. Poco dopo la sua comparsa, lanciò l'idea di fondare un giornale anarchico e offerse 3.000 franchi per la cauzione richiesta dalla legge, piú un sussidio di 1.500 franchi per sei mesi. In realtà il denaro veniva da Andrieux, ma Serreaux dichiarò che era donato da un'anziana signora londinese simpatizzante per la causa

anarchica. Provvide anche a procurarsi una complice che recitasse la parte della gentile benefattrice, e che svolse il suo compito tanto bene da ingannare Émile Gautier — uno fra i principali esponenti del movimento anarchico francese — quando andò a farle visita. Jean Grave ed Élisée Reclus, i primi ai quali Serreaux si presentò con il suo progetto, giudicarono la sua storia poco credibile, e anche Kropotkin e Malatesta non ne rimasero convinti; ma il desiderio di avere una rivista propria placò i dubbi di quasi tutti i compagni parigini, e cosí il 12 settembre 1880 fu varato un settimanale dal titolo *La Révolution sociale.*

Era il primo giornale anarchico che compariva in Francia dopo la caduta della Comune; i membri del movimento erano entusiasti, come lo era il vero fondatore, Andrieux, il quale annotava nelle sue memorie: "Dare un giornale agli anarchici è stato come installare una linea telefonica tra il centro dei cospiratori e l'ufficio del Prefetto di Polizia." Ma il compito di Serreaux non era soltanto spiare, bensí anche provocare, e *La Révolution sociale,* a cui collaboravano Gautier, Merlino, Cafiero e Louise Michel, mantenne un tono violento oltre a pubblicare — con indiscrezione calcolata — nomi e addirittura indirizzi di gruppi anarchici e dei loro membri piú in vista. Ciò non tardò a destare i sospetti degli anarchici piú accorti, ma *La Révolution sociale* continuò ad uscire per piú di un anno e cessò le pubblicazioni nel settembre 1881 solo perché Andrieux lasciò la carica.

Passarono alcuni anni prima che Parigi riavesse un periodico anarchico regolare; questo fu *Le Révolté,* che nel 1883 Jean Grave era andato a editare a Ginevra e che nel 1885 fu trasferito nella capitale francese, dove continuò ad uscire — nel 1887 lasciando il vecchio titolo e assumendo quello di *La Révolte* — sino all'ondata di repressioni poliziesche che ne determinò la scomparsa nel marzo 1894.

Nell'intervallo fra il 1881 e il 1885 il centro del giornalismo anarchico si spostò a Lione, città in stretti rapporti con i gruppi di Genova e dell'Italia settentrionale e fedele alla tradizione bakuniana. A Lione apparve, al principio del 1882, il primo numero di *Le Droit social.* I suoi redattori erano uomini d'entusiasmo e tenacia eccezionali, e di una bellicosità e audacia che procurarono al giornale una serie di guai con le autorità. Nel luglio 1881 *Le Droit social* soccombette al peso delle multe; meno di tre settimane piú tardi usciva il suo successore, *L'Étendard révolutionnaire,* e la serie di giornali con titoli diversi ma la stessa politica

e gli stessi collaboratori continuò per piú di due anni, fino al 22 giugno 1884, data dell'ultimo numero di *Le Droit anarchique*. Era il nono della serie; il settimo era stato intitolato, con impertinente umorismo, *L'Hydre anarchiste*. I redattori di questa gloriosa dinastia di giornali lionesi dichiaravano di averne distribuite in media 7.000 copie, e, anche tenuto conto delle solite esagerazioni, è certo che — avendo a loro unico rivale *Le Révolté* di Ginevra — *Le Droit social* e i suoi successori giocarono una parte di primissimo piano nell'orientamento dell'anarchia francese al principio del decennio 1880-90.

Rimane un giornale anarchico di questi anni che a parer mio riflette lo spirito del tempo — il periodo della propaganda mediante i fatti — piú eloquentemente di tutti quelli fin qui citati. Intendo parlare del *Père Peinard*, il cui primo numero apparve il 24 febbraio 1889 e che ebbe un brillantissimo e vivacissimo direttore in Émile Pouget. Esso rappresentò un orientamento completamente nuovo nel giornalismo anarchico. Nelle mani di Kropotkin e Grave *Le Révolté* aveva parlato il linguaggio delle persone colte, semplificato e depurato da ogni affettazione accademica, ma senza la minima contaminazione dialettale. Pouget, ribellandosi alla lingua non meno che alla moralità e alla politica borghesi, incoraggiò i collaboratori ad usare l'*argot* dei boulevards. Inoltre, nelle esortazioni ai lettori — *"les bons bougres"* — non si stancò di raccomandare azioni risolute e drammatiche. Il risultato fu un giornale pieno di humour, imprevedibile, scurrile, irascibile, il cui vigore e la cui eccentricità ne fanno ancora appassionante la lettura, mentre le solenni elucubrazioni di Grave nel *Révolté* richiedono uno sforzo anche al piú serio ricercatore moderno.

Lo spirito violento del tempo si manifestò in molti altri modi. Trovò espressione nei nomi adottati dai gruppi anarchici — La Panthère di Parigi, La Haine di Bordeaux, Les Terribles di La Ciotat — e nei canti degli *chansonniers* anarchici, fra i quali "La Dinamite" di Marie Constant fu tra i piú popolari:

Nos pères ont jadis dansé
Au son du canon du passé;
Maintenant la danse tragique
Veut une plus forte musique:
Dynamitons, dynamitons.

Molti non si accontentarono di parlare di dinamite. Anzi, quando si considerino l'intensità e la violenza dell'opera

di propaganda, orale e scritta, svolta dagli anarchici dopo il Congresso di Londra del 1881, e l'entusiasmo destato dall'assassinio dello zar Alessandro II nello stesso anno, ci si stupisce che l'ondata di terrorismo abbia raggiunto cosí lentamente il punto massimo, all'inizio dell'ultimo decennio del secolo.

Il primo atto di violenza intorno al quale fu fatto grande scalpore in questo periodo, fu il tentativo, nel giugno 1881, di far saltare in aria una statua di Thiers a Saint-Germain; ma siccome il prefetto di polizia Andrieux ammise di essere stato al corrente del progetto prima della sua attuazione e non fece nulla per prevenirla, non è affatto escluso che si trattasse di una macchinazione sua e di Serreaux, e l'attentato non si può dunque considerare un gesto propagandistico genuinamente anarchico. È di pochi mesi dopo, il primo tentativo di assassinio da parte di un anarchico francese. Émile Florian, un giovane operaio tessile disoccupato, andò a piedi da Reims a Parigi con l'intenzione di sparare al leader repubblicano Gambetta; non riuscendo ad avvicinarlo, decise di uccidere il primo borghese in cui si fosse imbattuto, e il 20 ottobre sparò a un certo dottor Meymar, ferendolo leggermente e tentando poi di uccidersi. Il suo tentativo è importante solo in quanto stabilí un modello: tutti gli atti terroristici di anarchici francesi sarebbero stati atti individuali o compiuti al massimo da tre o quattro persone, spinte da decisioni personali e non di gruppo. In questo senso il terrorismo francese di distinse nettamente da quello russo; in Russia infatti quasi tutti gli assassinî politici furono l'opera di gruppi organizzati nel partito socialista rivoluzionario.

Il primo assassinio riuscito ebbe luogo nella primavera del 1884, quando un giardiniere di nome Louis Chavès, un fervido fautore della propaganda mediante i fatti, che era stato licenziato dal suo posto in un convento di Marsiglia, decise di vendicarsi con quello che gli parve un eroico atto propagandistico. Accettando come inevitabile il sacrificio della sua stessa vita, scrisse all'*Hydre anarchiste* una lettera di spiegazione che sarebbe arrivata, secondo i suoi calcoli, dopo la sua morte.

> Si comincia da uno per arrivare a cento, secondo il detto. Mi piacerebbe la gloria di essere il primo a cominciare. Non cambieremo le condizioni esistenti con le parole o con la carta. L'ultimo consiglio che posso dare ai veri anarchici, agli anarchici attivi, è di armarsi, seguendo il mio esempio, con un buon revolver, un buon pugnale, una scatola di fiammiferi.

Poi tornò al convento e uccise la madre superiora. Quando arrivarono gli agenti ad arrestarlo, sparò contro di loro senza preavviso e morí sotto i loro colpi.

I giornali anarchici fecero di lui un eroe, esaltarono il suo gesto, lo proposero come un esempio; un giornale arrivò ad aprire una sottoscrizione per l'acquisto di un revolver con cui vendicarlo, ma nessuno si fece avanti per usare quell'arma, e dovevano passare quasi otto anni prima che un altro aspirante assassino anarchico riuscisse nel suo intento.

Fu un tipo diverso di azione diretta quello che determinò nel frattempo alcuni fra gli episodi piú drammatici nella storia dell'anarchismo francese. La serie ebbe inizio nella città mineraria di Monceau-les-Mines, dominata da una compagnia particolarmente spietata con la cui direzione collaboravano di buon grado rappresentanti locali della chiesa e dello stato. Un'organizzazione chiamata Banda Nera cominciò a mandare lettere di avvertimento a direttori e funzionari del governo; nell'agosto 1882 i membri della Banda compirono una serie di gesti antireligiosi, prima rovesciando croci sui margini delle strade, poi, la notte del 15 agosto, raccogliendosi in numero considerevole per saccheggiare e incendiare una cappella e una scuola di religiosi in un villaggio vicino, dopodiché suonarono la campana a martello e si misero in marcia verso Monceau, disperdendosi però prima di avere raggiunto la città. Le autorità agirono subito, arrestando ventitrè uomini che furono poi condotti al processo in un'atmosfera di eccitazione e di apprensione; il tribunale era sorvegliato da compagnie di fanteria e gendarmi. Le testimonianze rese in tribunale sembrano indicare che la Banda Nera, il numero dei cui membri era stimato in 800, fosse un'organizzazione terroristica operaia di tipo primitivo, come se ne formano quando alla disperazione di operai ignoranti e affamati viene opposta una repressione spietata ad ottusa. I suoi membri si riunivano di notte nei boschi, e l'iniziazione dei neofiti era accompagnata da complicate cerimonie e macabri giuramenti.

Nonostante gli sforzi dell'accusa di implicare gli anarchici negli incidenti di Monceau-les-Mines, non fu portata nessuna prova convincente della loro partecipazione. Gli anarchici di Lione furono anzi sorpresi e ammirati quando seppero ciò che i minatori avevano fatto, e immediatamente inviarono loro rappresentanti nella regione. È certo invece che membri di gruppi anarchici locali parteciparono ad una serie successiva di attentati dinamitardi contro chie-

se e case di direttori nel 1883 e 1884, benché ai processi connessi con queste esplosioni si riuscisse a dimostrare che almeno una era stata organizzata da un agente della polizia, con lo scopo di implicare dei presunti terroristi.

I fatti di Monceau-les-Mines sarebbero stati presto dimenticati se al governo francese non fosse nata l'idea che quella prima serie di attentati dimostrava l'esistenza di un vasto piano insurrezionale da parte della già defunta Internazionale di Saint-Imier. Partendo da questo assunto, la polizia iniziò alla metà d'ottobre una serie di arresti a Parigi e nella Francia sud-orientale, e l'8 gennaio 1883 ebbe principio a Lione il processo di sessantacinque celebri anarchici: oltre a Pëtr Kropotkin ed Émile Gautier, c'erano fra loro quasi tutti i piú influenti attivisti della Francia orientale.

Il processo di Lione si svolse in un'atmosfera particolarmente tesa a causa dell'esplosione — avvenuta poco dopo l'inizio dell'ondata di arresti — di una bomba nel ristorante del Théâtre Bellecour, già denunciato nel *Droit social* come un ritrovo del "fior fiore della borghesia," la cui distruzione avrebbe dovuto essere il primo atto della rivoluzione; rimase ucciso solo un dipendente del ristorante. Chi avesse messo la bomba non si seppe mai con certezza, benché alla fine del 1883 un giornalista anarchico di nome Cyvoct fosse condannato, sulla base di prove circostanziali, ai lavori forzati all'Isola del Diavolo. Gli anarchici negarono sempre ogni responsabilità e proclamarono l'innocenza di Cyvoct; e in effetti quando si considera la loro propensione ad esaltare come eroi i vari terroristi del periodo, si è tentati di credere alle loro affermazioni e di sospettare che nell'esplosione, come in almeno uno degli attentati dinamitardi di Monceau-les-Mines, ci fosse lo zampino della polizia. Certo il fatto non sarebbe potuto accadere in un momento piú opportuno: durante il processo ai membri della Banda Nera e all'inizio dell'ondata di arresti di leaders anarchici.

Ho già esaminato nel capitolo dedicato a Kropotkin i molti aspetti del processo di Lione. Accusati di appartenere all'Internazionale, organizzazione illegale, Kropotkin, Gautier e alcuni altri imputati riuscirono a dimostrare che essa non esisteva piú, ma ciò non impedí che fossero pronunciate contro di loro condanne con cui il governo francese dimostrò chiaramente la propria intenzione di stroncare il movimento anarchico prima che diventasse troppo forte. Kropotkin e Gautier, i due intellettuali di fama na-

zionale, e Bernard e Bordat, i leaders del forte movimento lionese, furono condannati a cinque anni ciascuno; Liégon, Ricard e Martin, i militanti piú attivi rispettivamente di Villefranche, Saint-Étienne e Vienne, a quattro anni ciascuno.

La stessa propensione del governo a manipolare la giustizia ai fini della convenienza politica fu evidente nell'altro famoso processo anarchico del 1883, quello a Louise Michel ed Émile Pouget. Nel decennio 1880-90, e prima che cominciassero a entrare in gran numero nel movimento operaio organizzato, gli anarchici concentravano in genere i loro sforzi sui gruppi piú depressi della società, e in particolare, a Parigi, sui disoccupati, che incoraggiavano a protestare contro la loro situazione con azioni illegali. Il 9 marzo 1883 una riunione all'aperto di disoccupati vicino agli Invalides fu dispersa dalla polizia, e circa 500 dimostranti, guidati da Louise Michel e da Pouget che reggeva una bandiera nera, si allontanarono in direzione del Boulevard Saint-Germain. In rue des Canettes, al grido "Pane, lavoro, o piombo!" i dimostranti saccheggiarono una panetteria; furono poi saccheggiati altri due negozi, e il pane che vi si trovava distribuito fra i partecipanti al corteo. La polizia li lasciò arrivare fino a Place Maubert, poi attaccò. Pouget, cavallerescamente, tenne testa agli agenti per dare a Louise Michel la possibilità di fuggire, ma la Michel fu egualmente arrestata e a tempo debito processata. Le cose furono complicate dal fatto che nella stanza di Pouget si trovarono volantini destinati a quei "soldati che hanno deciso di aiutare la Rivoluzione": li esortavano a bruciare le caserme, uccidere gli ufficiali e dare man forte al popolo insorto nella lotta contro la polizia. I volantini erano stati stampati a Ginevra, ma Pouget si era assunto il compito di distribuirli in Francia. Louise Michel fu accusata, sulla base di debolissime prove, di avere incitato i dimostranti a saccheggiare i negozi, e condannata a sei anni di segregazione cellulare, mentre Pouget veniva condannato a otto anni.

A questo punto il governo francese dovette congratularsi con se stesso per avere tolto dalla circolazione, forzando la mano alla giustizia, i piú intelligenti e attivi anarchici francesi. Ma l'opinione pubblica era indignata, e il governo fu infine costretto a concedere un'amnistia che restituí la libertà alla Michel, a Pouget e ai condannati del processo di Lione. Lungi dal recare danno al movimento anarchico,

quei due processi ne accrebbero il prestigio sia fra gli operai, sia presso vasti settori delle classi colte.

Alla fine del decennio 1880-90 intellettuali e artisti riconoscevano pienamente il significato dell'anarchia nel complesso quadro della Francia *fin-de-siècle*, ansiosa di spezzare le sue catene e di conquistare la libertà sul piano sociale, morale ed artistico. Il primo gruppo di studenti anarchici fu formato a Parigi nel 1890, e a partire da quell'anno molti scrittori e pittori cominciarono a identificarsi con il movimento anarchico; l'anarchismo diventò di moda nel mondo letterario e artistico, come poi a Londra, New York e San Francisco fra il 1940 e il '50. Oscar Wilde in visita, rispondendo a un questionario che nel 1893 la rivista simbolista *L'Hermitage* sottopose a molti scrittori, dichiarò di essere stato un tempo un sostenitore dei tiranni, ma di essere ora un anarchico. Parlava per molti suoi colleghi francesi, come si può vedere dai giornali anarchici e dalle semi-anarchiche riviste letterarie.

Fra i pittori, Camille Pissarro e il figlio Lucien ebbero stretti rapporti con il movimento anarchico, e collaborarono regolarmente, con disegni e litografie, al *Père Peinard* e a *Les Temps nouveaux*, il giornale fondato da Jean Grave nel 1895, dopo la scomparsa della *Révolte*. Grave riuscí anzi ad assicurarsi la collaborazione di molti fra i piú importanti pittori d'avanguardia e fra i piú vigorosi caricaturisti di quegli anni; le illustrazioni di *Temps nouveaux* furono firmate non solo dai due Pissarro, ma anche da Paul Signac, Van Dongen, Felix Vallotton, Steinlen, Caran D'Ache e Van Rysselberghe, e pochi anni dopo Vlaminck e altri Fauves avrebbero trovato nell'anarchia una dottrina congeniale.

Per quanto riguarda gli scrittori, molti fra i piú caratteristici personaggi dell'ultimo decennio del secolo si librarono, come splendide farfalle affascinate, intorno alla pericolosa fiamma dell'anarchia. Octave Mirbeau, Richepin, Laurent Tailhade, Bernard Lazare e Paul Adam collaborarono tutti a *Temps nouveaux*, e il poeta simbolista Stuart Merrill fu uno degli "angeli" che aiutarono il giornale a superare le periodiche crisi finanziarie. Nel 1892 un altro noto simbolista, Francis Vielé-Griffin, trasformò la sua rivista, *Les Entretiens politiques et littéraires*, in un organo dell'anarchismo letterario, che ebbe fra i suoi collaboratori Paul Valéry, Henri de Regnier, Remy de Gourmont e Stéphane Mallarmé. La piú violenta rivista anarchica, *L'en dehors*, una specie di *Père Peinard* trasferito nella sfera intellettuale (il suo diret-

tore era un eccentrico che si faceva chiamare Xo d'Axa ma si chiamava in realtà Galland) pubblicò scrittori come Émile Verhaeren e Saint-Pol Roux. Per un verso o per l'altro quasi tutti i piú importanti scrittori simbolisti ebbero rapporti con l'anarchia nel suo aspetto letterario.

Ciò che attraeva scrittori e pittori non era, evidentemente, la prosaica attività quotidiana dei gruppi anarchici. Forse non erano attratti neppure, o non principalmente, dai principi dell'anarchia, ma piuttosto da uno spirito di ricerca, da un'audacia intellettuale che Mallarmé definí assai bene quando, testimoniando a favore d'un amico anarchico al Processo dei Trenta nel 1894, lo descrisse come "uno spirito fine, curioso di tutto ciò che è nuovo." Ciò che attraeva artisti e intellettuali era il culto anarchico per l'indipendenza di giudizio, la libertà d'azione e l'esperienza per amore dell'esperienza. È significativo il fatto che, quando i terroristi compirono la loro sensazionale serie di attentati ed assassinî nel 1892 e 1893, l'intelligentsia libertaria, lungi dal disertare l'anarchismo, vide in quegli atti d'isolata protesta, altissime espressioni di libertà. Con la sete d'ogni genere d'esperienza caratteristica dell'epoca, vide in quegli assassini i personaggi "maledetti" al cui fascino era tanto sensibile. Soprattutto, forse, riconobbe l'elemento di pervertito misticismo ch'era parte dell'atteggiamento terroristico e che Paul Adam mise in rilievo quando definí Ravachol, il piú formidabile degli assassini, "*le Rénovateur du Sacrifice Essentiel.*"

La serie di atti terroristici iniziata da Ravachol nel marzo 1892 costituisce una delle pagine piú drammatiche e piú discusse nella storia dell'anarchia francese. Fu una fase di breve durata — dal marzo 1892 al giugno 1894 —, ma in quel periodo ci furono a Parigi undici attentati dinamitardi in cui trovarono la morte nove persone; il ministro residente serbo fu gravemente ferito da un calzolaio, il Presidente della Repubblica fu pugnalato a morte. Quattro assassini furono giustiziati, vennero adottate leggi repressive contro i gruppi rivoluzionari, e il movimento anarchico passò attraverso la sua crisi piú grave, dalla quale uscí cambiato e rinnovato.

Come ho mostrato, il terrorismo degli anni fra il 1890 e il 1900 era stato preparato da un decennio in cui gli anarchici francesi avevano parlato molto di violenza senza dimostrare una grande inclinazione a tradurre le parole in pratica. A distanza di tanto tempo, non è facile spiegare perché nel 1892 comparissero sulla scena contemporaneamente parecchi giovani decisi ad un'azione violenta e pron-

ti a sacrificarsi per quella che concepivano come giustizia. Diversamente dai loro omonimi medievali, questi assassini non appartenevano a nessun ordine, non operavano in gruppo disciplinato; agivano di loro iniziativa, portando l'individualismo ad estremi stirneriani. La società li considerava criminali; essi si consideravano giudici e giustizieri. Molti dei loro compagni anarchici li applaudirono, addirittura li esaltarono come martiri, ma per la maggior parte si rifiutarono di imitarli. In questa riluttanza ad imitarli avevano ragione, dal loro punto di vista anarchico, giacché l'assassinio è la forma suprema del potere e il terrorista che uccide su responsabilità propria è certamente il piú irresponsabile dei tiranni; l'atto dell'assassinio completa un circolo che unisce l'anarchismo con il suo opposto. Si può provare rispetto per l'onestà d'intenzioni di questi uomini, ci si può commuovere sulla tristezza della loro sorte, ma le loro azioni rimangono negative come qualsiasi altro assassinio. Ciò non toglie che lo storico dell'anarchia debba tener conto di loro e non possa liquidarli come semplici intrusi; hanno diritto ad un posto, non foss'altro che per la tragicità della loro sorte.

Gli atti terroristici del 1892 e del 1894 sono legati in una curiosa catena di cause ed effetti, il cui primo anello fu un incidente in apparenza insignificante alla periferia di Parigi. Il 1° maggio 1891 un gruppo di anarchici tentò una dimostrazione nel sobborgo di Levallois. La polizia li disperse e si mise alla ricerca dei capi, che sorprese in una rivendita di vino a Clichy. Gli anarchici erano armati, e ci fu una sparatoria in cui uno di loro fu ferito; la polizia riuscí ad arrestare il ferito e due suoi compagni, che furono poi sottoposti a processo. Il pubblico ministero Bulot chiese la pena di morte; la giuria assolse il ferito e, su suggerimento del presidente della corte, Benoît, condannò gli altri due a lunghe pene detentive.

Il caso, che ebbe relativamente pochi commenti nella stampa anarchica, indignò profondamente un tintore di nome Koenigstein, noto col nome di Ravachol. Convertitosi adolescente all'anarchia, Ravachol viveva ora, in gran parte a causa della sua estrema povertà, ai margini del mondo del delitto. Era quello un periodo in cui veniva largamente dibattuto nei circoli anarchici il problema se il furto fosse o meno giustificabile. Uomini di grandi principi e di vita esemplare, come Élisée Reclus e Sébastien Faure, erano cosí convinti dell'immoralità della proprietà da giustificare, su un piano puramente teorico, qualsiasi specie

di furto; altri, come Jean Grave, vedevano nella pratica del delitto un fattore di corruzione che avrebbe reso gli uomini disadatti a vivere secondo gli alti ideali di una società libera. Ravachol fu uno di coloro che tradussero in pratica le teorie di Reclus e Faure, e la sua vita può essere considerata una conferma delle argomentazioni di Grave. Cominciò con piccoli furti, poi passò al contrabbando e diventò falsario, senza molto successo in nessuna di queste due attività. Nel frattempo elaborò una filosofia primitiva che ingenuamente combinava una difesa della violenza nel presente con un'idillica visione di futura fratellanza umana; cosí la espresse in una delle canzoni che cantava accompagnandosi con la fisarmonica:

Pour établir l'Égalité
Il faut le coeur plein de colère,
Réduire les bourgeois en poussière;
Alors au lieu d'avoir la guerre,
Nous aurons la Fraternité.

Presto decise di abbandonare l'attività poco redditizia di piccolo delinquente per furti su vasta scala, e al principio dell'estate 1891 commise due delitti veramente disgustosi che vennero in luce solo qualche tempo dopo e che a nessun patto si possono far rientrare nella categoria degli atti propagandistici. Uno fu la profanazione della tomba della Contessa della Rochetaillé, a Terrenoire, in cerca di anelli e gioie; ma non v'era nulla di valore. Un mese dopo Ravachol partecipò all'unico assassinio per il quale fu dimostrata in modo conclusivo la sua complicità. La vittima fu Jacques Brunel, un mendicante novantenne, chiamato l'Eremita di Chambles, che da cinquant'anni viveva di elemosine e che si diceva avesse messo da parte una fortuna considerevole. La fama, che in casi del genere spesso mente, rispondeva invece a verità nel caso dell'Eremita: dopo avere ucciso il vecchio, Ravachol e i suoi complici si portarono via 15.000 franchi. L'anno seguente, al processo per questo delitto, Ravachol dichiarò che i suoi motivi non erano stati soltanto egoistici:

> Se ho ucciso, l'ho fatto prima di tutto per soddisfare le mie necessità personali, e in secondo luogo per la causa anarchica, poiché noi lavoriamo per la felicità del popolo.

Quanto desse alla causa non si sa, ma è certo che impiegò parte del denaro che gli era toccato per mantenere le famiglie degli uomini condannati al carcere per l'inci-

dente di Clichy. Frattanto, quattro dei suoi complici nell'uccisione dell'Eremita di Chambles furono catturati dalla polizia e incarcerati. Ravachol fu arrestato, ma fuggí, e la polizia dimostrò un curioso disinteresse a ritrovarne le tracce. Ne nacque la voce che fosse un informatore della polizia, e un articolista del *Révolté* lo definí "niente piú che una nuova edizione dell'agente Serreaux, l'uomo che pubblicava *La Révolution sociale*, di triste memoria, per Monsieur Andrieux."

Il desiderio di dimostrare immeritata l'accusa fu forse uno dei motivi da cui Ravachol fu spinto ad una serie di delitti che non potessero essere interpretati né come gesti di un agente della polizia, né come intesi ad un profitto personale. Egli scelse a sue vittime gli uomini che avevano giocato le parti di maggiore spicco nel processo degli anarchici implicati nell'incidente di Clichy. L'11 marzo 1881 mise della dinamite alla casa del presidente Benoît. Sedici giorni dopo, il 27 marzo, la stessa sorte toccò alla casa del pubblico ministero Bulot. Non ci furono vittime in nessuna delle due esplosioni. Due giorni dopo Ravachol fu arrestato, dopo una lotta drammatica, in un ristorante dove un cameriere lo aveva riconosciuto, informandone la polizia.

Il 26 aprile, in un'aula di tribunale ben presidiata da forze dell'ordine, fu condannato ai lavori forzati a vita. Due mesi dopo, a Montbrison, fu processato per l'assassinio dell'Eremita di Chambles. Questa volta era in gioco la sua vita, ma si comportò con una calma che stupí quanti lo videro. Accolse la sentenza di morte con il grido "*Vive l'Anarchie!*," e andò verso la ghigliottina cantando versi anticlericali.

Ravachol apparteneva alla tradizione dell'eroico brigante; il suo coraggio era innegabile, e pare che anche il suo idealismo, la convinzione di avere una missione da compiere fossero sinceri. Credeva veramente che i suoi delitti avrebbero aperto la strada ad un mondo in cui gli uomini non avrebbero piú avuto bisogno di commettere simili orrori a spese di altri uomini. Si vedeva esattamente come lo definí il romanziere Octave Mirbeau: "il rombo del tuono cui succede la gioia del sole e di pacifici cieli." La povertà, l'esperienza dell'ingiustizia contro lui stesso e contro altri avevano lasciato segni profondi nel suo spirito, ed egli agiva in vista di fini che credeva giusti. Ma non capí fino a che punto i mezzi corrompano il fine, non capí che il disprezzo per la vita dei singoli —

anche per la vita di un vecchio inutile come l'Eremita di Chambles — può condurre al disprezzo per ogni vita. Sbagliò, tragicamente, e stoicamente pagò i suoi errori.

Davanti ai suoi giudici, a Montbrison, dichiarò: "Ho fatto sacrificio di me stesso. Se combatto ancora, è per l'idea anarchica. Non m'importa se sarò condannato. So che mi vendicheranno." La vendetta era già cominciata. Quattro giorni dopo il suo primo attentato dinamitardo, una bomba scoppiò misteriosamente fuori della caserma Lobau a Parigi. Poi, durante il suo primo processo, alla vigilia del giorno in cui doveva essere pronunciata la sentenza, un'altra bomba scoppiò nel ristorante in cui era stato arrestato, uccidendo il proprietario e un cliente. L'autore delle due esplosioni fu arrestato a Londra, e portato in Francia per esservi processato, solo nel 1894. Era Théodule Meunier, ebanista: un tipo di terrorista completamente diverso da Ravachol. Giovane di vita esemplare, serissimo, ottimo lavoratore, era anche — come lo definí l'ex compagno Charles Malato — "un notevolissimo tipo di rivoluzionario illuminista, appassionato come Saint-Just nella ricerca della società ideale, spietato come lui nella ricerca della via per giungervi." La naturale violenza di Ravachol era estranea alla natura di Meunier, ma la sua fredda razionalità era altrettanto distruttiva. Sfuggí alla ghigliottina, e nei lunghi anni trascorsi in una colonia penale non dimostrò mai il minimo pentimento per avere ucciso persone innocenti. "Ho fatto solo ciò che dovevo fare," disse a Jean Grave oltre vent'anni dopo. "Se potessi ricominciare, farei lo stesso."

Dopo la morte di Ravachol la campagna di terrorismo ebbe una sosta di parecchi mesi. Poi, l'8 novembre 1892, fu trovata una bomba negli uffici di una società mineraria in rue de l'Opéra, e quattro agenti rimasero uccisi quando essa scoppiò alla stazione di polizia di rue des Bons-Enfants. L'assassino non fu scoperto subito, e passò piú di un altro anno prima che la febbre terroristica tornasse ad esplodere in una serie di fatti clamorosi.

La serie cominciò il 13 novembre 1893, quando un altro lavoratore onesto, serio e fanatico, Léauthier, mosso dall'idea: "non colpirò un innocente se colpisco il primo borghese che incontro," aggredí il ministro residente serbo con un arnese da ciabattino e lo ferí gravemente. Quattro settimane dopo, il 9 dicembre, Auguste Vaillant lanciò una bomba dalla galleria della Camera dei Deputati, e seminò il terrore fra gli uomini di governo francesi.

Vaillant era un tipo diverso da Meunier e Léauthier: era un simpatico bohémien, cresciuto nella povertà, passato da un'occupazione all'altra, convertito al socialismo e poi all'anarchia, infine emigrato in Argentina, dove per tre anni aveva tentato di coltivare una concessione agricola nel Chaco. Non aveva avuto successo, e nel marzo 1893 era tornato in Francia; qui aveva cercato un lavoro per assicurare il necessario alla sua compagna e alla figlia, costrette a vivere in una miseria che era per lui un perpetuo motivo d'angoscia. Infine, disperato, aveva deciso di compiere un gesto simbolico che avrebbe dovuto essere "il grido di un'intera classe che reclama i suoi diritti e presto farà seguire gli atti alle parole." L'evidente stortura mentale che lo spinse a progettare ed a compiere quel gesto ne fa il piú simpatico fra i terroristi: in lui vediamo per lo meno un uomo che agí per passione, spinto dall'affetto e dalla compassione per esseri umani vicini al suo cuore, e confusamente credendo che un unico grande gesto avrebbe potuto destare gli uomini dall'incubo dell'ingiustizia.

Ma il terrore che il suo attentato provocò non lasciò posto alla pietà o alla comprensione. Non aveva ucciso nessuno, ma fu condannato a morte: era la prima volta dal principio del secolo che veniva pronunciata una condanna cosí grave contro un uomo non colpevole di assassinio. Benché uno dei deputati feriti avesse fatto circolare una petizione per il condono della pena, il presidente, Sadi Carnot, rifiutò la grazia.

Vaillant andò verso la ghigliottina non meno coraggiosamente di Ravachol, gridando: "Viva l'Anarchia! La mia morte sarà vendicata!" E lo fu, terribilmente e ripetutamente. Una settimana dopo l'esecuzione della condanna, una bomba fu gettata nel Café Terminus alla Gare St. Lazare: rimasero ferite venti persone, una morí.

L'attentatore, arrestato immediatamente, era un giovane, Émile Henry, figlio di un famoso comunardo; piú tardi confessò, con orgoglio, di essere stato lui a deporre la bomba esplosa nella stazione di polizia di rue des Bons-Enfants. Henry fu forse il piú interessante — e certo il piú feroce — fra i terroristi francesi. Possedeva un'intelligenza fuori del comune e notevoli attitudini letterarie, ma aveva sacrificato ogni possibilità di carriera per dedicarsi alla propaganda anarchica. Dapprincipio era stato contrario all'idea della propaganda mediante i fatti, ma la morte di Ravachol aveva avuto su di lui un effetto profondo, e piú tardi, mutate completamente le sue ori-

ginarie convinzioni, egli era diventato un fautore degli atti violenti che "destano le masse... e rivelano loro il lato vulnerabile della borghesia." Con la logica implacabile che tiene luogo di passione in certi spiriti freddi, Henry percorse sino in fondo la nuova strada che aveva scelto, sino all'aggressione indiscriminata contro persone certo innocenti delle ingiustizie che egli odiava. Il suo unico rimpianto, disse piú tardi, era che l'esplosione non avesse fatto un maggior numero di vittime.

Il delitto di Henry fece rabbrividire tutta la Francia e scosse profondamente gli anarchici, finalmente consapevoli del punto a cui li aveva portati un decennio di sogni di violenza. "Il gesto di Henry," disse l'attivista Charles Malato, "ha colpito soprattutto l'anarchismo." Analogo fu l'effetto sugli "anarchici" in letteratura. Laurent Tailhade aveva visto "un bel gesto" nell'attentato di Vaillant: Victor Barracund aveva creduto di riconoscere in Ravachol "una sorta di Cristo violento"; ma furono pochi coloro che, dopo il delitto di Henry, non sottoscrissero le parole mirabili con cui Octave Mirbeau scagionò l'anarchia dai crimini commessi in suo nome:

> Un mortale nemico dell'anarchia non avrebbe potuto far meglio di questo Émile Henry quando ha gettato la sua inesplicabile bomba in mezzo a persone pacifiche ed anonime che si erano recate al caffè a bere un bicchier di birra prima di andarsene a casa e a letto... Émile Henry dice, afferma, sostiene di essere un anarchico. È possibile. È di moda oggi fra i criminali invocare questa giustificazione quando hanno fatto un buon colpo... Ogni partito ha i suoi criminali e i suoi pazzi, perché ogni partito ha i suoi uomini.

La lezione diede i suoi frutti. Dall'esplosione al Café Terminus si può datare l'inizio della nuova tendenza dell'anarchismo francese ad assumere piú realisticamente le proprie responsabilità nel mondo del suo tempo. Ma l'era del terrore non si era ancor chiusa. Poco dopo l'arresto di Henry vi furono tre esplosioni; autore un anarchico belga, Pauwels, che rimase ucciso nello scoppio della sua terza bomba. Il 4 aprile una bomba esplosa in un ristorante — l'ultima della serie — ferí, ironia della sorte, Laurent Tailhade, ammiratore di Vaillant. Ma la vendetta definitiva prevista da Vaillant doveva ancora venire. Il 24 giugno il presidente Carnot arrivò a Lione in visita di stato. Lo stesso giorno giunse da Cette l'anarchico italiano Sante Caserio; alle nove della sera egli si mescolò alla folla intorno al presidente e lo colpí con una pugnalata al fegato, lan-

ciando il grido divenuto ormai rituale: *"Vive la Révolution! Vive l'Anarchie!"* Carnot morí di quella ferita. Fu un atto di giustizia primitiva: Carnot non aveva avuto pietà di Vaillant, e Caserio, il vendicatore, non ebbe pietà di lui. Ma per quanti cercano qualcosa di là dalla legge della vendetta, quello fu soltanto l'ultimo d'una serie di atti eroici e inutili che né fecero progredire la causa dell'anarchia, né alleggerirono il peso dell'ingiustizia che gravava sugli uomini del diciannovesimo secolo.

Gli anarchici giunsero a rendersene conto nel corso di quella lotta per l'esistenza che il movimento dovette sostenere e che fu la conseguenza indiretta della campagna di terrorismo. Nel panico seguito all'attentato di Vaillant la Camera dei Deputati adottò una serie di misure che passarono alla storia come *les lois scélérates*. La prima faceva un delitto non solo dell'istigazione ad atti criminali, ma anche di ogni tentativo di giustificarli. La seconda riguardava le "associazioni a delinquere" e le definiva in base alle intenzioni piú che alle azioni. Infine, dopo la morte di Carnot, una terza legge proibí la propaganda anarchica "con qualsiasi mezzo" fosse svolta.

Un'applicazione rigorosa di queste leggi avrebbe potuto come minimo ridurre il movimento anarchico alla clandestinità. Questo appunto era il risultato in cui sperava il governo. Il suo primo bersaglio fu la stampa anarchica: il 21 febbraio 1894 *Le Père Peinard* fu costretto a sospendere le pubblicazioni, meno di tre settimante dopo cessò di uscire *La Révolte*. Molti intellettuali anarchici furono arrestati, e il 6 agosto alcuni dei piú noti comparvero in tribunale nel Processo dei Trenta.

L'accusa sistemò le cose con un machiavellismo che si rivolse poi a suo danno. Fra gli imputati mise infatti una banda famosa di "anarchici illegalisti" capeggiata da un messicano di nome Ortiz; in parole piú semplici, erano scassinatori professionali che consegnavano al movimento parte dei loro profitti. Mandando sul banco degli imputati, accanto a questi moderni Robin Hood, diciannove notissimi teorici anarchici, l'accusa sperava di confondere le idee alla giuria e di far passare uomini come Jean Grave e Sébastien Faure, Paul Reclus ed Émile Pouget, per veri e propri complici dei criminali. Il processo durò una settimana. Nonostante che i giudici fossero chiaramente prevenuti, l'inesistenza dei rapporti che l'accusa aveva cercato di stabilire fu facilmente dimostrata, e gli unici condannati al carcere furono Ortiz e due suoi compagni. La senten-

za di assoluzione per i leaders anarchici autentici segnò la fine non solo del periodo di terrorismo ma anche della reazione che l'aveva seguita.

L'essenziale vitalità dell'anarchismo francese e la robustezza delle sue radici nel terreno politico del diciannovesimo secolo furono dimostrate dalla rapidità con cui il movimento si risollevò dalla situazione disperata del 1894 — quando la sua stampa veniva distrutta, i leaders erano sottoposti a processo, la rete di gruppi autonomi era quasi completamente dispersa — per raggiungere l'apogeo della sua influenza negli ultimi anni del secolo diciannovesimo e nei primi del ventesimo. Quello dal 1881 al 1894 era stato un periodo di isolamento, in cui gli anarchici avevano operato in mezzo a gruppi ai margini della società e avevano cercato la via verso un rinnovamento del mondo in gesti disperati da una parte e visioni idilliche dall'altra. Il periodo dal 1894 al 1914 vide un fecondo equilibrio dell'elemento visionario e del pratico, accompagnato da una tendenza a sperimentare non solo modi di mettere in difficoltà le autorità esistenti, ma anche mezzi per educare uomini e donne ad una vita piú piena e piú libera, e persino organizzazioni che potessero essere considerate abbozzi frammentari del mondo futuro. L'anarcosindacalismo, il movimento per fondare colonie comuniste anarchiche nella campagna francese (che risultò nella creazione di comunità sopravvissute fino al decennio 1930-40), il movimento di educazione libertaria (che portò alla fondazione di alcune famose scuole progressiste, come La Ruche di Faure e le Universités Populaires con i loro corsi serali per adulti) furono altrettante manifestazioni di questa ricerca di soluzioni positive.

È vero, s'intende, che vi furono altri campi d'attività in cui fu esercitata solo la resistenza contro l'autorità costituita. Questo vale in particolare per la Lega Antimilitarista e per altre organizzazioni pacifiste di cui gli anarchici rappresentarono l'elemento piú attivo. E ancora, la fine del terrorismo e l'incarcerazione del famoso Ortiz non misero fine alle attività illegali. Al margine del movimento, e in particolare nella fazione individualista che diventò relativamente forte dopo il 1900 e cominciò a pubblicare un suo giornale settario, *L'Anarchie* (1905-14), c'erano individui che vivevano principalmente di delitti. Appartengono a questa categoria alcune tra le figure piú originali e piú tragiche nella storia dell'anarchia. La banda capeggiata da Marius Jacob operò con successo per cinque anni, dal 1900

al 1905, compiendo centinaia di furti e vantandosi di derubare solo persone improduttive.[1] Ma c'era anche la ben piú sinistra banda Bonnot, composta di neo-stirneriani, che nel 1913 iniziò una carriera di banditismo su vasta scala, e la maggior parte dei cui membri morí in sparatorie con la polizia. Ma erano eccezioni, in contrasto con le tendenze generalmente costruttive dell'anarchismo nei vent'anni dopo il 1894.

Siccome mi manca lo spazio per trattare a lungo di queste variazioni dell'attività anarchica francese nel suo periodo migliore, mi limiterò a dire qualcosa dell'organizzazione e della stampa del movimento, e qualcosa piú dell'anarco-sindacalismo e dei suoi rapporti con l'anarchismo in senso stretto. Dal 1890 in poi, infatti, ci troviamo di fronte a due forme parallele e legate da reciproci rapporti di dottrina anarchica; o forse addirittura a tre, se prendiamo in considerazione gli individualisti, che combatterono aspramente la corrente sindacalista e addirittura ripudiarono il comunismo anarchico che l'aveva preceduta. Il movimento anarchico vero e proprio rimase un'organizzazione di propagandisti — mediante la parola, ora, piuttosto che mediante i fatti — che per lo piú aderivano al comunismo anarchico di Kropotkin ed erano organizzati, come per l'innanzi, in gruppi autonomi. La sfiducia nell'unità organizzativa persistette sino alla vigilia della prima guerra mondiale. Solo nel 1908, sotto lo stimolo del congresso internazionale di Amsterdam del 1907, la tendenza cominciò a cambiare e furono fatti i primi tentativi di creare organizzazioni regionali nella Francia settentrionale e centrale. Piú tardi, nel 1911, fu creata un'Alleanza Comunista Anarchica, debolmente sostenuta da membri singoli; da un suo congresso nazionale, tenuto a Parigi nell'agosto 1913, nacque infine una Fédération Communiste Révolutionnaire Anarchiste di portata nazionale. La breve vita della F.C.R.A. ebbe fine con lo scoppio della prima guerra mondiale, ma le succedettero organizzazioni analoghe, precariamente sopravvissute in Francia sino ad oggi.

Valutare la consistenza numerica del movimento nel ventesimo secolo è difficile a causa dell'assenza di ogni tentativo di tenere registrazioni regolari delle adesioni. Sessanta gruppi parteciparono al congresso dell'agosto 1913, ma siccome c'era opposizione al congresso, è evidente che

[1] Una volta Jacob stava svaligiando una casa, quando si accorse che era dello scrittore Pierre Loti: se ne andò senza prendere nulla.

esistevano altri gruppi. Per quanto riguarda il numero dei membri singoli, un leader anarchico del tempo, A. Hamon, stimava che alla fine del secolo l'anarchia contasse 60.000 seguaci "o forse 100.000": una dichiarazione il cui carattere vago basta a renderla sospetta. Jean Maitron, criticando Hamon, cita cifre indicanti che nei gruppi parigini v'erano poco piú di 500 militanti — lo stesso numero di vent'anni prima — e sulla base di questi dati sostiene che nel primo decennio del secolo ventesimo il movimento francese non era piú forte, numericamente, di quanto lo fosse stato fra il 1880 e il '90. Quando però si considerino le forme molteplici di attività anarchica sviluppatesi al di fuori dei gruppi di propagandisti, e il numero di anarchici convinti operanti nei sindacati, par certo che i membri attivi dovessero essere molto piú numerosi dei 3.000 militanti del 1880-90, benché le cifre di Hamon, anche le piú modeste, pecchino sicuramente per eccesso.

Nei vent'anni dopo il 1894 l'anarchia esercitò un'influenza soprattutto attraverso la sua stampa e l'attiva partecipazione ai sindacati. La stampa anarchica si arricchí dopo le persecuzioni del 1894. Pouget, fuggito in Inghilterra per evitare un processo, continuò a pubblicare in esilio *Le Père Peinard*; dopo il ritorno in Francia nel 1895 fondò *La Sociale*, ma l'anno successivo riprese il vecchio titolo, e *Le Père Peinard* rimase in vita fino al 1900, quando Pouget lo abbandonò per editare il quotidiano della Confédération Générale du Travail, che riprese il vecchio titolo proudhoniano *La Voix du peuple*. Frattanto Jean Grave, comprendendo che si era aperta per l'anarchia un'era nuova, tornò al giornalismo con un foglio dal titolo appropriato di *Temps nouveaux*; e il nuovo giornale non fu semplicemente un sostituto della *Révolte*, giacché seguí un orientamento nuovo sostenendo fin dall'inizio la corrente anarco-sindacalista. Infine, nel dicembre 1895, Sébastien Faure fondò il piú duraturo fra tutti i giornali anarchici a circolazione nazionale: *Le Libertaire*, che continuò ad uscire, con interruzioni provocate dalle due guerre mondiali, sino al 1956.

In questo periodo vi furono anche tentativi di creare quotidiani anarchici, ma, con l'eccezione della *Voix du peuple* — che era però un giornale sindacale, e di orientamento solo in parte anarchico — nessuno ebbe successo duraturo. Il piú importante fu *Le Journal du peuple*, fondato da Sébastien Faure nel pieno delle agitazioni per il caso Dreyfus; stampò articoli di socialisti di sinistra oltre che

di anarchici e seguí una linea nettamente anticlericale, ma non fu mai un successo dal punto di vista finanziario e, dopo dieci mesi, cessò le pubblicazioni nel dicembre 1899. Due anni dopo Faure fondò a Lione un secondo quotidiano anarchico, *Le Quotidien*, del quale uscirono quasi 300 numeri, finché fallí anch'esso. Evidentemente, al di fuori dei sindacati gli anarchici non avevano un seguito sufficiente a garantire l'esistenza di giornali piú frequenti di periodici settimanali; e anche questi erano sempre in debito e dovevano essere finanziati da gruppi di sostenitori.

La dottrina anarcosindacalista si sviluppò grazie alla crescente partecipazione degli anarchici francesi al movimento sindacale fra il 1890 e il 1900; negli anni successivi si diffuse oltre i confini della Francia e sostituí largamente il comunismo anarchico come dominante corrente libertaria non solo nei paesi latini ma anche in Germania, Olanda e Scandinavia.

Né i principi di base dell'anarcosindacalismo né le forme d'azione propugnate dai suoi seguaci erano del tutto nuove. In Inghilterra, nel 1830-40, sotto l'influenza teorica di Robert Owen, la Grand National Consolidated Trades Union aveva non soltanto appoggiato i lavoratori nelle loro richieste di condizioni migliori nel quadro del regime capitalistico, ma anche vagheggiato l'instaurazione del socialismo ad opera di un movimento estraneo ad ogni attività politica. E il metodo che i sindacalisti owenisti consideravano il migliore per porre fine al capitalismo e aprire la via alla società nuova era il "Grand National Holiday of the Working Class": una versione primitiva dello sciopero generale, concepita e proposta dall'inglese William Benbow, padrone di ristorante, nel 1833. Anche in Francia l'idea — cui i sindacalisti diedero tanto rilievo — che la liberazione dei lavoratori poteva soltanto essere opera dei lavoratori stessi risaliva al *De la capacité politique des classes ouvrières* di Proudhon; Varlin e i bakunisti francesi avevano anche riconosciuto prima della Comune l'importanza dei sindacati come strumento della lotta di classe, e i collettivisti non marxisti in seno all'Internazionale avevano difeso lo sciopero generale, soprattutto come mezzo di resistenza alla guerra. Di originale, nell'anarcosindacalismo, c'era l'adattamento di questi elementi derivati dal passato alle condizioni esistenti nel mondo industriale alla fine del secolo diciannovesimo, e l'elaborazione di una teoria che faceva del sindacato il centro della lotta di classe ed insieme il nucleo della società nuova. L'insistenza sul

sindacato, invece che sulla comune, come unità sociale di base, e sull'azione industriale invece che sull'azione cospirativa o insurrezionale erano i due principali punti di divergenza fra anarcosindacalisti da una parte, comunisti anarchici e collettivisti dall'altra.

Il movimento sindacale cominciò a riformarsi in Francia dopo l'adozione nel 1884 di leggi che permettevano la creazione di associazioni operaie per la difesa di interessi economici. Gli anarchici cominciarono quasi immediatamente a entrare nei nuovi sindacati; tra i primi furono l'ebanista Joseph Tortelier, famoso oratore e grande fautore dello sciopero generale come strumento della rivoluzione politica.

Passò tuttavia qualche tempo prima che nei sindacati si affermasse una tendenza chiaramente rivoluzionaria. La prima organizzazione generale, la Fédération Nationale des Syndicats, fu creata nel 1886; era riformista, e controllata dai socialisti del Parti Ouvrier di Guesde. Due anni dopo cominciò ad affermarsi una corrente anarchica. Incoraggiati dal governo di Waldech-Rousseau, che sperava di conquistare la pace sociale accattivandosi il favore della classe operaia, i sindacati parigini fondarono nel 1888 una Bourse du Travail, destinata a far concorrenza ai *bureaux de placement* che operavano negli interessi dei datori di lavoro. Si sperava che le attività delle Bourses du Travail moderassero la bellicosità degli operai; accadde invece l'opposto. Nei raggruppamenti locali di sindacati formati dalle Bourses gli anarchici videro un mezzo per opporsi alle tendenze centralizzanti dei socialisti di Guesde in seno alla Fédération Nationale des Syndicats. Inoltre, essi speravano che le Bourses avrebbero portato al controllo delle forze del lavoro da parte dei sindacati fornendo cosí un prezioso strumento di potere economico.

Il movimento si diffuse rapidamente, Bourses du Travail furono create in molti capoluoghi di provincia, e gli anarchici non tardarono ad assicurarsi il controllo delle piú importanti. Nel 1892 ve n'erano abbastanza da formare una Fédération des Bourses du Travail, e gli anarchici si infiltrarono anche in questa; nel 1894 Fernand Pelloutier diventava vice-segretario della federazione, per salire l'anno successivo alla carica di segretario generale, mentre un altro anarchico, Paul Delesalle, assumeva la carica di vice-segretario. Pelloutier era un giovane e brillante giornalista, entrato nell'attività politica come radicale e poi passato al partito di Guesde; deluso da queste esperienze politiche

di partito, si era convinto che l'azione operaia, culminante nello sciopero generale, era la miglior protezione per i lavoratori nelle condizioni allora esistenti e anche la migliore via verso la rivoluzione sociale. È un'esagerazione dire — come ha fatto G. D. H. Cole — che "Pelloutier fondò il sindacalismo," ma è vero per lo meno che ne fu — grazie al suo idealismo, al disinteressato entusiasmo — il primo e piú importante leader. In generale gli anarchici portarono con sé nelle Bourses du Travail l'odio per lo stato e l'antimilitarismo estremo, rappresentato in particolare da Georges Yvetot, che succedette nella segreteria della federazione a Pelloutier, morto prematuramente nel 1901.

Frattanto gli anarchici avevano cominciato a penetrare anche nella rivale Fédération Nationale des Syndicats, della quale, alleandosi con i blanquisti e con il gruppo socialista rivoluzionario capeggiato da Jean Allemane, riuscirono a togliere il controllo ai socialisti di Guesde. Divenne cosí possibile la collaborazione fra le due organizzazioni, e a un congresso comune tenutosi a Nantes nel 1894 una larga maggioranza dei delegati adottò una risoluzione in cui si dichiarava che "il supremo strumento della rivoluzione è lo sciopero generale" e fondò un comitato speciale, controllato dalle fazioni rivoluzionarie, per la propaganda rivoluzionaria in seno alla classe operaia.

Una vera e propria fusione delle due federazioni non ebbe luogo immediatamente (benché in un congresso comune del 1893 ne fosse già sottolineata l'opportunità), soprattutto perché gli attivisti delle Bourses du Travail erano riluttanti ad abbandonare la loro forma decentrata di organizzazione. Di conseguenza, l'unificazione del movimento sindacale in Francia avvenne solo nel 1902. Un primo passo in questo senso fu fatto nel 1895, quando la Fédération Nationale des Syndicats si trasformò nella Confédération Générale du Travail; adottando una struttura a due sezioni — una di sindacati nazionali, l'altra di federazioni locali — essa sperava di indurre le Bourses du Travail ad affiliarsi, ma Pelloutier e i suoi seguaci entrarono nella Confédération per rimanervi soltanto pochi mesi e poi ritirarsi. Frattanto, nel 1898, la C.G.T. volle fare un esperimento di sciopero generale, in appoggio ad un progettato sciopero dei ferrovieri per i quali, in quanto dipendenti dello stato, non valeva la legalizzazione sindacale dello sciopero; i ferrovieri si lasciarono però intimidire dalle minacce del governo, e il grande esperimento di sciopero generale si risolse in un fiasco che screditò i moderati della C.G.T., i

quali avevano lasciato che i piani giungessero a conoscenza delle autorità. Questo permise agli anarchici di consolidare la loro influenza in seno alla Confederazione e nel 1902 gli atteggiamenti delle due organizzazioni erano ormai abbastanza simili da consentirne l'unificazione. Nella C.G.T. allargata, un ex blanquista, Victor Griffeulhes, ebbe la carica di segretario generale, ma a capo delle sezioni di Bourses du Travail c'erano gli anarchici Yvetot e Delesalle, mentre Pouget era a capo della sezione di federazioni nazionali e dirigeva *La Voix du peuple*.

Negli anni fra il 1902 e il 1908 gli anarchici giunsero all'apogeo della loro influenza tra i lavoratori francesi. La C.G.T., beninteso, non fu mai un'organizzazione del tutto anarchica: una larga maggioranza dei suoi membri mantenne un atteggiamento riformistico, mentre della maggioranza rivoluzionaria facevano parte, oltre agli anarchici, blanquisti, allemanisti e una nuova generazione di sindacalisti "puri" — tipico rappresentante Pierre Monatte — che vedevano nel sindacato militante l'unico mezzo e l'unico fine dell'attività rivoluzionaria. Né la C.G.T. presa nel suo complesso rappresentava una maggioranza in seno alla classe operaia francese; i teorici anarcosindacalisti vedevano di buon occhio questo fatto, ritenendo che un'organizzazione relativamente poco numerosa di fervidi attivisti avrebbe saputo animare le masse indifferenti in una situazione critica, e nello stesso tempo non avrebbe perso il suo vigore confondendosi con una massa di membri semplicemente iscritti e inattivi. L'idea bakuniana di un'élite rivoluzionaria ebbe una parte considerevole nella teoria anarcosindacalista.

Nel primo decennio del ventesimo secolo la C.G.T. dominò l'attività sindacale in Francia; fu un periodo di tensione, di scioperi, sabotaggi, violenze da parte della polizia, tentativi sindacalisti di minare il morale delle forze armate. Forse non furono raggiunti grandi risultati concreti, in termini di miglioramento delle condizioni di lavoro, ma questo non era molto importante per gli anarcosindacalisti; quel che essi volevano era creare un'atmosfera di lotta, in cui l'ostilità di classe si acuisse e i lavoratori capissero per esperienza la necessità di una soluzione rivoluzionaria del problema sociale.

In questo clima di lotta intensa i sindacalisti rivoluzionari elaborarono le loro teorie. Prendendo le mosse dalla loro concezione della società — produttori da una parte e parassiti dall'altra — videro nei sindacati un'unione di

produttori, un'unione ai fini della lotta, e un'unione rafforzata dal fatto che i suoi membri erano tenuti insieme dai vincoli piú essenziali: quelli del comune lavoro e di comuni interessi economici. Solo nella lotta industriale il lavoratore affronta veramente il suo nemico piú immediato, il capitalista; solo in questa lotta può praticare l'"azione diretta," l'azione non pervertita da intermediari. Agli occhi del sindacalista rivoluzionario, l'azione può essere violenta o no; può assumere la forma di sabotaggio, di boicottaggio o di sciopero; la sua forma piú alta è la sciopero generale, che l'anarcosindacalista considera un mezzo per rovesciare non soltanto il capitalismo ma anche lo stato e per instaurare l'ordine nuovo, libertario. Questa dottrina confermò gli anarchici nel tradizionale ripudio dell'attività politica, giacché il sindacato sembrava offrire un'alternativa pratica al partito politico, e lasciò intatto il loro odio per lo stato, la chiesa e l'esercito, che essi vedevano sullo sfondo come sostenitori del nemico diretto, il capitalista.

Questa dottrina non attrasse soltanto gli operai militanti, ma anche gli intellettuali, di cui i primi diffidavano. Fra gli intellettuali simpatizzanti, quello che propose idee piú suggestive fu Georges Sorel. Sorel, le cui teorie trovarono la piú compiuta espressione nelle *Réflexions sur la violence*, non ebbe rapporti diretti col movimento sindacalista e fu anzi sconfessato dai suoi teorici, Pelloutier, Pouget, Pataud e Yvetot. Era un ingegnere, che aveva concepito un profondo interesse, prima per Marx e poi per Bergson, e che cercò di combinare le idee di questi due filosofi tanto diversi con l'esperienza pratica del movimento sindacalista in una sua teoria dell'evoluzione sociale. Secondo questa teoria, la lotta di classe è importante perché contribuisce alla salute e al vigore della società, e andrebbe condotta con la violenza perché — dice Sorel con parole che sembrano preludere a quelle di scrittori come Malraux e Sartre — l'azione violenta comporta momenti estremi "in cui ci sforziamo di creare in noi stessi un uomo nuovo" e "prendiamo possesso di noi stessi." Questi momenti, per Sorel, sono la vera libertà; egli non cerca nulla di là da essi. Perciò, se applaude all'idea dello sciopero generale, non è perché crede che ne possa venire una società nuova, ma solo perché l'idea del suo successo è un importantissimo "mito sociale," un mezzo per tener vivi l'entusiasmo dei lavoratori e la loro volontà di partecipare alla lotta — che è interminabile ed eterna. In Sorel vi sono senza dubbio elementi che ricordano Proudhon, del quale era un ammi-

ratore; ma egli non si proclamò mai anarchico, e nella storia dell'anarchia ha un posto soltanto periferico. Le sue idee avrebbero potuto portarlo cosí facilmente a destra come a sinistra; piú tardi infatti ebbe parte in movimenti monarchici e antisemitici, e infine trovò una nicchia tra i profeti del fascismo italiano.

L'influenza dell'anarcosindacalismo toccò il punto massimo in Francia attorno al 1906, con la famosa Charte d'Amiens, che proclamava la completa autonomia del movimento sindacalista e negava ogni solidarietà politica con i partiti cosí di sinistra come di destra. Il suo declino cominciò intorno al 1908, e fu dovuto in parte a una serie di scioperi disastrosi che portarono all'incarcerazione dei principali leaders sindacalisti rivoluzionari — Griffuelhes, Pouget, Yvetot e altri — e alla loro sostituzione da parte del gruppo sindacalista "puro," capeggiato da Leon Jouhaux, che andò spostandosi sempre piú verso destra. Di conseguenza i sindacati nazionali, che avevano sempre inclinato al riformismo tipico del movimento tradunionista inglese, conquistarono gradualmente maggior potere in seno alla Confederazione; gli anarchici rimasero saldamente arroccati nelle Bourses du Travail, ma la loro influenza sulla politica complessiva della C.G.T. declinò rapidamente dal 1909 al 1914, essi persero molte posizioni chiave e cessarono di dare all'organizzazione una particolare impronta.

Nel periodo aureo dell'anarcosindacalismo, i gruppi anarchici di propaganda continuarono il loro lavoro, e i rapporti fra queste due correnti del movimento furono spesso tesi. Sin dall'inizio gli individualisti si dichiararono contrari ad ogni partecipazione ai sindacati. All'estremo opposto, Jean Grave e *Temps nouveaux* in genere simpatizzarono con i sindacalisti, mentre nel *Libertaire* Sébastien Faure, ispirandosi a una concezione "pura" del comunismo anarchico, si oppose per anni all'anarcosindacalismo, ma piú tardi assunse un atteggiamento di benevola neutralità. Col passare del tempo, mentre i sindacalisti piú giovani cominciavano a pensare alla rivoluzione solo in termini di azione operaia, molti anarchici al di fuori del movimento sindacale furono assaliti dal timore che la società futura finisse con l'essere dominata da sindacati monolitici; il dibattito fra Malatesta e Pierre Monatte al congresso internazionale di Amsterdam nel 1907 sottolineò una divergenza di vedute che si andò approfondendo con l'emergere di un tipo di sindacalismo rivoluzionario i cui esponenti

non consideravano piú necessario dichiarare in alcun modo la loro adesione ai principi anarchici.

Cosí per il comunismo anarchico come per l'anarcosindacalismo, la prima guerra mondiale accelerò in Francia un declino iniziato già da parecchi anni. L'antimilitarismo proclamato a gran voce da anarchici e sindacalisti non produsse effetti spettacolari quando fu sottoposto alla prova della guerra: quasi tutti gli anarchici chiamati sotto le armi obbedirono senza opporre resistenza, e molti dei loro leaders, compresi Jean Grave, Charles Malato e Paul Reclus, si dichiararono in favore degli Alleati. È vero che Sébastien Faure ed E. Armand, gli individualisti di maggiore spicco, tennero fede alle loro idee, ma la disunione del movimento ne affrettò il declino. I giornali anarchici cessarono le pubblicazioni, i gruppi anarchici furono sciolti, e nessun movimento clandestino degno di nota prese il loro posto.

Quando la guerra fu finita, la Rivoluzione russa, con la concretezza dei risultati raggiunti, esercitò un'influenza altrettanto disgregatrice. In seno alla C.G.T. essa determinò profonde divergenze d'opinione. Dapprincipio comunisti e sindacalisti rivoluzionari conclusero un'alleanza e formarono un Centre Syndacaliste Révolutionnaire di cui gli anarchici, con a capo Pierre Besnard, si assicurarono temporaneamente il controllo. Nel 1921 il Centre si scisse dalla C.G.T. per formare un'organizzazione rivale, la C.G.T. Unitaire. Anche questa volta gli anarcosindacalisti ebbero dapprincipio il sopravvento e riuscirono a provocare, in varie parti del paese, un'ondata di scioperi; ma il fallimento di questa iniziativa li screditò, e al Congresso di Saint-Étienne nel 1922 i comunisti riuscirono ad assicurarsi il controllo della C.G.T.U. Poco dopo questa aderí al Profintern: ne seguí un'altra scissione, in quanto gli anarchici uscirono dall'organizzazione per formare un'unione federale di sindacati autonomi, che si alleò con l'Associazione internazionale dei lavoratori fondata di recente a Berlino e nel 1925 divenne la C.G.T. Syndacaliste Révolutionnaire. Quest'ultima sopravvisse sino al 1939, ma non fu mai altro che un piccolo movimento settario, e dal 1923 in poi l'anarcosindacalismo giocò una parte insignificante nell'attività sindacale francese.

Il declino del movimento anarchico si espresse in una diminuzione del suo vigore e della sua vitalità, piú che del numero dei suoi aderenti. Dopo il 1918 rinacquero giornali e si riformarono gruppi anarchici, ma il prestigio rivoluzionario che l'anarchismo nelle sue varie forme aveva qua-

si monopolizzato negli anni dal 1880 al 1910 impallidí alla luce della Rivoluzione russa, e molti degli attivisti piú giovani disertarono per passare al partito comunista; non emersero altri leaders di grande statura, e i superstiti dell'élite degli anni precedenti al conflitto erano screditati dalla loro difesa della guerra. L'anarchismo francese non scoprí strade nuove: si contentò di seguire con diminuito vigore quelle aperte negli anni fecondi dopo il 1894. Con il declino dell'importanza della categoria artigianale, non s'intonava piú agli umori della classe lavoratrice francese; sopravvisse tuttavia, soprattutto grazie al fascino che la logica delle dottrine estreme esercita su un certo tipo di francesi, a qualunque classe sociale appartengano.

Se negli anni dal 1918 al 1939, il movimento libertario indigeno diventò una specie di fossile vivente, Parigi e parte della Francia meridionale rimasero centri anarchici abbastanza vivaci, soprattutto grazie al fatto che quasi tutti i governi francesi dei decenni 1920-40 si prestarono a dare asilo a rifugiati politici; ondata su ondata, dai paesi ai quali il totalitarismo aveva imposto il suo giogo, gli anarchici stranieri conversero sulla Francia. Vennero prima dalla Russia, poi dall'Italia e dalla Germania, infine dalla Spagna; nel 1939 v'erano in Francia probabilmente piú anarchici stranieri che indigeni. In Francia morirono Nestor Machno e Aleksander Berkman; Camillo Berneri, l'ultimo dei grandi anarchici italiani, vi soggiornò fino a quando il senso del dovere non lo chiamò a morire in Spagna. Ma erano soltanto ospiti di passaggio, nell'attesa — solitamente vana — che un giorno la sorte permettesse loro di tornare a combattere nei rispettivi paesi. Esercitarono ben poca influenza sul movimento francese, e la loro presenza non arrestò il declino dovuto all'avvizzire delle sue radici nella vita del popolo.

11.

L'anarchia in Italia

La tendenza dei movimenti anarchici ad assumere caratteristiche locali è particolarmente evidente in Italia, dove l'atteggiamento rivoluzionario del periodo risorgimentale fu uno tra i fattori dominanti del movimento libertario. I primi anarchici militanti furono ex mazziniani o ex garibaldini; sotto la monarchia dei Savoia l'anarchismo condusse per molto tempo lo stesso tipo di esistenza clandestina dei movimenti repubblicani nei primi decenni del diciannovesimo secolo, e le tradizioni carbonare, di cospirazioni, insurrezioni, imprese spettacolari, contribuirono a determinare i modi d'azione degli anarchici. Anche il tipo d'organizzazione estremamente decentrata del movimento ricordava quello adottato dai carbonari di fronte alle persecuzioni, e i tipici eroi libertari, come Errico Malatesta e Carlo Cafiero, vissero avventurosamente come Garibaldi o Pisacane.

Ma se il movimento di liberazione nazionale influenzò l'anarchismo italiano — e attraverso di esso, come vedremo, i metodi degli anarchici d'altri paesi — le idee degli anarchici stranieri influenzarono a loro volta lo sviluppo generale dei movimenti rivoluzionari in Italia. Anche prima dell'arrivo di Bakunin nel 1864 il pensiero repubblicano italiano rifletteva l'influenza delle idee di Proudhon, diffuse soprattutto attraverso gli scritti e le parole di quell'eroico Don Chisciotte del Risorgimento che fu Carlo Pisacane.

Ancor giovane, Pisacane si era distinto nella rivoluzione del 1848, quando era stato fatto capo di stato maggiore nell'esercito della repubblica romana di Mazzini. Nel 1857 anticipò l'avventura siciliana di Garibaldi, ma con ben piú tragici risultati, partendo da Genova, con un piccolo esercito di repubblicani, sul vapore *Cagliari*, e sbarcando sulla costa calabra. Gli mancò la collaborazione di insorti locali, sulla quale aveva contato; sconfitto dalle forze borboniche, trovò la morte sul campo di battaglia.

Pisacane divenne uno dei martiri eroici del Risorgimen-

to, ma solo dopo la sua morte, con la pubblicazione a Parigi dei *Saggi*, le sue idee libertarie ebbero larga diffusione. Negli anni d'esilio fra il 1848 e l'avventura in Calabria aveva letto e meditato Proudhon e Fourier ed aveva polemizzato con Mazzini sul carattere della futura rivoluzione italiana. L'atteggiamento di Pisacane non era diverso da quello di Bakunin nella sua fase panslavista; egli vagheggiava una rivoluzione nazionale per mezzo di una rivoluzione sociale. Per liberare la nazione bisognava prima che insorgessero i contadini; e perché i contadini insorgessero bisognava offrire la liberazione economica, la liberazione dal giogo dei loro tiranni immediati, i proprietari terrieri. Per questa ragione Pisacane diventò un socialista proudhoniano. Chiedeva, come Proudhon, che a ciascuno fosse garantito il frutto del suo lavoro e che ogni altra proprietà fosse non soltanto abolita, ma "dalle leggi fulminata come il furto"; andava anzi un passo piú in là di Proudhon in direzione del collettivismo, giacché voleva che le installazioni industriali diventassero proprietà collettiva e che la terra fosse coltivata dalle comuni in modo che il prodotto agricolo fosse diviso equamente fra il popolo.

Pisacane non accettò soltanto la fondamentale teoria economica di Proudhon, ma adottò anche le sue idee sul governo: per lui, scopo ultimo della rivoluzione non era lo stato centralizzato dei giacobini e dei blanquisti, ma l'unica forma di governo giusta e sicura: l'anarchia di Proudhon.

Chiese la semplificazione delle istituzioni sociali, e affermò che la società, "costituita nei suoi reali e necessari rapporti, esclude ogni idea di governo." Ma forse il piú sorprendente legame fra l'anarchia e le tradizioni del primo Risorgimento è la difesa, da parte di Pisacane, di quella che sarebbe poi diventata la "propaganda del fatto."

> ... La propaganda dell'idea è una chimera [scrisse]... le idee risultano dai fatti, non questi da quelle, ed il popolo non sarà libero quando sarà educato, ma sarà educato quando sarà libero... la sola opera che può fare un cittadino per giovare al paese è quella di cooperare alla rivoluzione materiale; epperò cospirazioni, congiure, tentativi ecc., sono quella serie di fatti attraverso cui l'Italia procede verso la sua meta.

Sarebbe facile scrivere la storia del movimento anarchico in Italia come storia dei tentativi compiuti per tradurre in atto la dottrina cosí enunciata.

Pisacane non si lasciò dietro nessun movimento. Eser-

citò tuttavia una profonda influenza sui repubblicani piú giovani, sia attraverso i suoi personali collaboratori sia, dopo la morte, attraverso gli scritti, e questa influenza contribuí a preparare l'atmosfera favorevole che Bakunin trovò arrivando a Firenze nel 1864. È significativo il fatto che sia della Fratellanza fiorentina sia della Fratellanza Internazionale fondata piú tardi a Napoli fecero parte vecchi compagni di Pisacane.

L'influenza di Proudhon penetrò in Italia anche nella forma piú diretta del mutualismo; il primo giornale socialista fondato nel paese, *Il Proletario*, diretto dal fiorentino Nicolò Lo Savio, era d'ispirazione proudhoniana. Ma anche in Italia, come in Francia, i mutualisti inclinavano alla moderazione e al conservatorismo, e il loro contributo allo sviluppo dell'anarchismo è insignificante. Il movimento anarchico italiano cominciò in pratica con l'arrivo di Bakunin.

Abbiamo già visto come a Firenze Bakunin abbandonasse l'originario panslavismo adottando come propria dottrina rivoluzionaria l'anarchia; di conseguenza, la nascita dell'anarchismo in Italia coincise con la nascita del movimento anarchico internazionale nel suo rudimentale prototipo, la Fratellanza fiorentina. Ho detto quanto poco si sappia di quell'organizzazione dall'esistenza cosí breve, e ho parlato di quella che le succedette, la Fratellanza Internazionale, dal punto di vista della sua importanza nella vita di Bakunin e nello sviluppo internazionale dell'anarchismo; tornerò a parlarne qui trattandone quegli aspetti per cui può essere considerata un movimento italiano.

Nei documenti redatti da Bakunin e dai suoi piú stretti collaboratori, la sezione italiana della Fratellanza è variamente chiamata Società per la Rivoluzione Democratica Sociale e Società dei Legionari della Rivoluzione Sociale Italiana. Non v'è motivo di supporre che si trattasse di due organizzazioni diverse; la passione di Bakunin per i nomi altisonanti basta a spiegare la duplice denominazione. Pare che il comando supremo della società coincidesse all'ingrosso con il Comitato Centrale della Fratellanza Internazionale, con sede a Napoli.

Parecchi membri di questo gruppo di iniziati dovevano piú tardi giocare una parte di considerevole importanza nella storia del movimento anarchico. Giuseppe Fanelli, un veterano del 1848, era allora deputato al parlamento, ma subí a tal punto l'influsso di Bakunin che piú tardi partí per la strana ma riuscita missione di convertire all'anar-

chia le masse spagnole. Saverio Friscia, medico omeopatico siciliano, era anche lui deputato, ma fu il membro piú importante della Fratellanza in quanto frammassone di trentatreesimo grado con una grande influenza nelle logge dell'Italia meridionale.[1] Carlo Gambuzzi, avvocato napoletano, doveva diventare intimo amico di Bakunin ed amante di sua moglie Antonia, ed essere per molti anni un leader attivo del movimento anarchico italiano. L'ultimo membro importante di questa prima élite fu il giovane Alberto Tucci, anche lui napoletano e avvocato.

Difficile valutare la consistenza numerica del movimento di cui questi uomini furono a capo; difficile soprattutto a causa della pretenziosità della sua organizzazione teorica. Fu infatti creato un Comitato Centrale Italiano, e il paese fu ottimisticamente diviso in regioni, in ciascuna delle quali i membri sarebbero stati controllati da uno stato maggiore nominato dal Comitato Centrale; in questa fase i bakunisti, pur accettando in genere le idee anarchiche sull'organizzazione della società dopo la rivoluzione, non si erano ancora liberati dell'autoritarismo caratteristico della tradizione rivoluzionaria che avevano alle spalle. Sembra tuttavia certo che gli unici centri attivi della Fratellanza fossero Napoli, Palermo e Sciacca, in Sicilia; non si possiedono stime attendibili del numero dei membri di nessuno fra questi gruppi, ma è probabile che si trattasse di cifre piuttosto basse. Inoltre, alcuni fra i vecchi compagni fiorentini di Bakunin aderirono forse alla Fratellanza, ma non v'è traccia di gruppi attivi in Firenze. Pare che anche le sezioni esistenti perdessero ogni vitalità non appena Bakunin lasciò Napoli per Ginevra, nell'agosto 1867, e si può dare per certo che la Fratellanza Internazionale, sciolta ufficialmente nel 1869, diventasse già prima — in Italia come altrove — uno scheletro di organizzazione, formata soltanto dai piú intimi collaboratori di Bakunin.

In quei primi anni Bakunin mantenne con i suoi seguaci italiani rapporti molto stretti. Fanelli, Friscia e Tucci entrarono insieme a lui nella Lega della Pace e della Libertà, e piú tardi insieme a lui se ne dimisero per diventare membri fondatori dell'Alleanza internazionale socialdemocratica. Fanelli, Gambuzzi, Tucci, Friscia, Raffae-

[1] Anche Bakunin, come Proudhon, era iscritto alla Massoneria; nessuno ha ancora studiato i rapporti fra questa e il movimento anarchico ai suoi inizi.

le Mileti, calabrese, e il fiorentino Giuseppe Mazzoni formarono il nucleo del Comitato Nazionale dell'Alleanza. Anche in questo caso, è difficile valutare la forza numerica raggiunta dall'Alleanza in Italia, perché al principio del 1869 l'organizzazione fu sciolta e le sue sezioni diventarono automaticamente sezioni dell'Associazione internazionale dei lavoratori. I militanti italiani si erano opposti a tale iniziativa; ma solo a partire da quest'epoca — i primi mesi del 1869 — cominciò ad affermarsi in Italia un movimento anarchico influente.

Dapprincipio esso fu limitato al Mezzogiorno ed ebbe il suo centro piú attivo in Napoli, sotto la guida di Gambuzzi e del sarto Stefano Caporosso. Vi aderirono molti artigiani locali, e al Congresso dell'Internazionale svoltosi a Basilea nel settembre 1869 Caporosso riferí che la sezione contava 600 membri. Due mesi dopo la sezione napoletana fondò il primo giornale anarchico italiano, *L'Eguaglianza*, diretto dall'ex sacerdote Michelangelo Statuti, le cui idee anticipavano quelle enunciate piú tardi da Georges Sorel; egli sosteneva infatti che gli scioperi sono utili solo in quanto favoriscono la solidarietà fra i lavoratori.

Dopo tre mesi *L'Eguaglianza* fu soppressa dalla polizia, ma la sezione napoletana continuò a prosperare. Anzi, dopo essere intervenuta in uno sciopero di pellai si espanse cosí rapidamente che al principio del 1870 la polizia locale le attribuiva 4000 membri. Altri gruppi si formarono in Campania e in Sicilia, ma dovette passare ancora qualche tempo prima che il movimento si diffondesse in tutt'Italia. Sul momento, anzi, le persecuzioni della polizia, l'incarcerazione di Gambuzzi e Caporosso e la scoperta di agenti provocatori fra i membri della sezione napoletana determinarono un declino anche nel sud.

Verso la metà del 1871 apparve però un nuovo gruppo di militanti, molto diversi da quei veterani delle prime lotte che si erano raccolti inizialmente intorno a Bakunin. I loro leaders, Carlo Cafiero, Errico Malatesta e Carmelo Palladino, erano tutti giovani poco piú che ventenni, figli di proprietari terrieri dell'Italia meridionale; tutti venivano da regioni dove la povertà dei contadini era un fenomeno endemico (Cafiero e Palladino dalla Puglia, Malatesta da Capua in Campania); erano gli equivalenti italiani degli aristocratici russi dalla coscienza inquieta che nello stesso decennio sentirono il bisogno irresistibile di "andare verso il popolo." Il senso dell'ingiustizia di cui erano vittime i poveri e gli indifesi li rese intolleranti del liberalismo

pietistico di Mazzini; Garibaldi invecchiava e non aveva piú cuore di riprendere la lotta, e Bakunin fu il leader a cui essi si volsero, benché Cafiero flirtasse per breve tempo con Marx ed Engels. Il triumvirato composto da Cafiero, Malatesta e Palladino ricostituí la sezione dell'Internazionale nel Mezzogiorno, ma il lavoro procedeva lento, ostacolato dalle persecuzioni della polizia, e sarebbe forse approdato a poco se Mazzini non avesse scelto una linea d'azione che diventò un'arma nelle mani di Bakunin e gli offerse l'occasione di un intervento massiccio nella politica italiana di sinistra.

Invecchiando, Mazzini era diventato sempre piú conservatore, sempre piú diffidente nei confronti degli elementi attivisti del movimento repubblicano. La crescente influenza del socialismo in Europa lo preoccupava, ed egli aveva già denunciato la Comune di Parigi per il suo ateismo e il suo ripudio del nazionalismo "vero." Suo bersaglio divenne ora l'Internazionale, che denunciò, con argomenti analoghi, nella *Roma del popolo*. Molti suoi seguaci, che avevano ammirato l'eroismo dei comunardi e sapevano che i migliori tra loro facevano parte dell'Internazionale, disapprovarono questo atteggiamento, e uno dei giornali repubblicani di sinistra, *Il Gazzettino Rosa* di Milano, pubblicò nel luglio 1871 una secca replica di Bakunin, intitolata *Risposta d'un Internazionale a Giuseppe Mazzini*: Bakunin accusava il vecchio leader di volgere le spalle alla causa del proletariato proprio nel momento in cui esso usciva appena dagli orrori degli ultimi giorni della Comune. Appena finito questo articolo, Bakunin, rendendosi conto che l'anarchismo in Italia era ad una svolta critica, mise mano ad un saggio molto piú ampio, intitolato *La teologia politica di Mazzini e l'Associazione Internazionale dei Lavoratori*, apparso nell'autunno del 1871.

Effetto immediato di queste polemiche fu l'espansione dell'organizzazione internazionalista, che cominciò ad allargarsi dal Mezzogiorno a quelle che sarebbero state poi le sue roccaforti in Toscana, in Romagna e nelle Marche. Il 18 ottobre Cafiero diede ad Engels una lista di città in cui era iniziata un'attività internazionalista; oltre ai vecchi centri meridionali essa includeva Firenze, Parma, Ravenna, Pisa, Torino, Milano, Roma e Bologna. In quante di queste città esistessero già a quella data sezioni attive è difficile dire, ma quando la Fédération Jurassienne emise nel novembre 1871 la circolare di Sonvillier contro il Consiglio Generale, essa ebbe l'appoggio di sezioni esistenti a Bo-

logna, Milano e Torino, oltre che di quelle dell'Italia meridionale.

In questo periodo cominciò tuttavia un rapido cambiamento. A un congresso mazziniano di operai nel novembre 1871 Bakunin aveva fatto distribuire un nuovo pamphlet intitolato *Circolare ai miei amici d'Italia*, che indusse alcuni fra i delegati a ritirarsi dal congresso per protesta contro l'atteggiamento di Mazzini. Il mese seguente apparve nell'Italia centrale un movimento chiamato Fascio Operaio, di tendenza socialista; nel febbraio 1872 ebbe luogo un incontro di suoi membri, provenienti da Ravenna, Lugo e Forlí, che dichiararono la propria adesione all'Internazionale, adottando la richiesta anarchica di comuni autonomie. Il mese successivo le quattordici sezioni romagnole del Fascio indissero a Bologna il primo incontro anarchico di portata veramente nazionale, cui parteciparono delegati provenienti anche da Napoli, Torino, Genova, Mantova e Mirandola. Il congresso fu dominato da un gruppo di giovani romagnoli, con a capo Andrea Costa, uno studente di lettere che l'entusiasmo per la Comune di Parigi aveva indotto ad entrare nell'Internazionale, e che sarebbe diventato insieme a Malatesta e Cafiero uno degli spiriti animatori dell'anarchismo italiano per la maggior parte del decennio 1870-80.

Il congresso di Bologna distrusse, almeno per il momento, qualsiasi speranza i marxisti avessero potuto avere di imporre la loro influenza nel nascente movimento socialista italiano. Per quanto riguardava il problema dell'azione politica, uno dei punti di divergenza fra Marx e Bakunin, i suoi delegati votarono contro la partecipazione alle elezioni, dichiarando che ogni governo autoritario era l'opera dei privilegiati a detrimento delle classi povere. Si dichiararono anche in favore di un'insurrezione generale mirante alla soluzione del problema sociale. Risultato del Congresso sul piano organizzativo fu la fondazione di una Federazione della regione bolognese, che rinviò ogni decisione a proposito del conflitto Marx-Bakunin decidendo di rimanere autonoma e di trattare sia il Consiglio Generale sia la Fédération Jurassienne come uffici di corrispondenza. Marx ed Engels, convinti che chiunque non era con loro fosse contro di loro, affermarono che gli italiani "avevano gettato la maschera rivelandosi bakunisti puri." I fatti avrebbero presto dimostrato che non si sbagliavano.

La Romagna divenne il massimo centro di attività anarchica, grazie soprattutto all'energico lavoro organizzativo

di Costa. Nel resto d'Italia furono fondate molte sezioni dell'Internazionale; ma v'era ben poca coordinazione regionale, tranne nell'Umbria, e la convocazione di un congresso anarchico nazionale fu dovuta solo all'iniziativa dei romagnoli e di Fanelli a Napoli, stimolato da Bakunin, che desiderava consolidare le sue forze per la lotta in seno all'Internazionale. Questo congresso, riunitosi a Rimini il 4 agosto 1872, riveste un'importanza storica in quanto non solo fissò l'indirizzo anti-autoritario del socialismo italiano per quasi un decennio, ma indirettamente decise anche la sorte dell'Internazionale nel suo complesso.

Ventun sezioni vi mandarono i loro rappresentanti, e la loro distribuzione mise in luce gli spostamenti subiti dall'influenza anarchica sul piano geografico. Il Mezzogiorno, tempo innanzi il centro di piú intensa attività anarchica, inviò delegati per sole due sezioni; in questa regione di contadini poverissimi l'anarchia non aveva fatto progressi al di fuori delle città piú importanti. Tranne per un'unica sezione romana, il resto dei delegati proveniva dalle regioni centro-settentrionali: Romagna, Toscana, Umbria ed Emilia. Milano, il cui rappresentante, Vincenzo Pezza, non aveva potuto recarsi al congresso a causa delle cattive condizioni di salute, conseguenza di una recente prigionia, inviò un messaggio formulato in termini fervidamente anti-marxisti. Entrambe le generazioni di militanti erano rappresentate al congresso: la vecchia sinistra repubblicana da Fanelli e Friscia, la generazione piú giovane da Costa, Cafiero e Malatesta.

Il Congresso fondò la Federazione Italiana dell'Internazionale come una rete di sezioni autonome, i cui unici organi comuni sarebbero stati gli uffici di corrispondenza e statistica. Le consuete risoluzioni anarchiche contro l'attività politica furono adottate all'unanimità; il terzo giorno il Congresso affrontò il problema dei suoi rapporti con il Consiglio Generale e del suo atteggiamento nei confronti del congresso dell'Aia. Bakunin e i suoi seguaci nelle Federazioni spagnola e Jurassienne avevano esortato gli italiani a inviare all'Aia il maggior numero possibile di delegati, ma, persuasi dalla focosa eloquenza di Cafiero e Costa, essi adottarono invece una drastica risoluzione in cui rompevano ogni rapporto di solidarietà con il Consiglio Generale di Londra, si rifiutavano di riconoscere il congresso dell'Aia ed esortavano tutti gli internazionalisti avversi come loro ai metodi autoritari ad inviare rappresentanti ad un congresso anti-autoritario da tenersi a Neu-

châtel. Cosí la Federazione Italiana, l'ultima, in ordine di fondazione, della vecchia Internazionale, fu la prima ad avviare la rottura che in cuor loro tutti gli anarchici sapevano inevitabile.

Gli italiani tennero poi fermo alla loro decisione di non appoggiare il congresso dell'Aia. Cafiero vi presenziò, ma solo in qualità di osservatore; attraversando la Svizzera nel viaggio di ritorno s'incontrò con altri quattro delegati italiani e partecipò al congresso di Saint-Imier, che confermò la rottura con le sezioni marxiste dell'Internazionale.

Il militantismo di cui gli italiani avevano dato prova al Congresso di Rimini non diminuí nei mesi successivi. Non solo essi troncarono i rapporti con i marxisti, ma rifiutarono anche ogni alleanza con i repubblicani di sinistra, assumendo un atteggiamento di giorno in giorno piú decisamente e coerentemente bakuniniano. Ciò implicava non soltanto un'insistenza su forme libertarie di organizzazione sociale ed economica, ma anche la decisione — dichiarata da un giornale clandestino — che la propaganda non era piú sufficiente; ormai bisognava prepararsi alla lotta.

Si intendeva, evidentemente, la lotta insurrezionale. Mentre da una parte questo atteggiamento diventava sempre piú estremistico, dall'altra il movimento anarchico in Italia diventava piú forte: i cinquantatré delegati che parteciparono al secondo congresso nazionale, svoltosi a Bologna nel marzo 1873, rappresentavano 150 sezioni, sette volte piú di quelle rappresentate sette mesi innanzi al primo congresso.

Il governo italiano aveva seguito con occhio preoccupato questa rapida espansione, e il ministro dell'Interno aveva ordinato alle autorità provinciali di distruggere l'Internazionale nelle rispettive province. Vi fu un'irruzione della polizia al Congresso di Bologna, e Cafiero, Costa e Malatesta vennero arrestati; gli altri si limitarono però a cambiare il luogo degli incontri e proseguirono altrove le sedute, adottando risoluzioni in cui denunciavano in termini debitamente energici le persecuzioni cui erano fatti segno. La piú importante risoluzione adottata dal Congresso del 1873 — a parte alcune in cui venivano riaffermati i principi generali del movimento — fu quella che esortava al lavoro di propaganda in mezzo ai contadini, nella speranza di attingere a quella grande riserva di quattordici milioni di contadini lombardi e meridionali che agonizza-

vano di febbre e di fame e aspettavano con ansia l'ora dell'emancipazione. Il tentativo di realizzare questa speranza e di spronare le masse rurali all'azione avrebbe informato buona parte della futura attività anarchica.

Nell'Italia del secolo diciannovesimo nessuno temeva piú che tanto le persecuzioni della polizia, che non comportavano nessun discredito e cui andava associato anzi, dopo il Risorgimento, un certo prestigio; gli sforzi del governo di distruggere l'Internazionale ebbero cosí soltanto l'effetto di procurare nuove reclute alle sue sezioni, e nei primi mesi del 1874 — che doveva essere uno degli anni drammatici dell'anarchismo italiano — la polizia e gli anarchici, preparando stime indipendenti, giunsero a conclusioni piú o meno identiche: che il numero dei membri dell'Internazionale era cresciuto fino a superare i 30.000. Inoltre, e grazie soprattutto alle attività di Costa, in contatto costante con Bakunin, questo piccolo esercito di anarchici era finalmente unito da una rete organizzativa operante attraverso dieci federazioni regionali, che abbracciavano tutta l'Italia e anche la Sardegna.

In questo periodo gli anarchici italiani decisero di spostare il centro delle loro attività dalle aule dei congressi al campo aperto della lotta rivoluzionaria. Solo nel 1876 Cafiero e Malatesta assunsero la loro funzione di missionari della "propaganda dei fatti" proponendola come una specie di nuovo vangelo al resto del movimento anarchico internazionale. Quell'anno Malatesta dichiarava, nel *Bulletin* della Fédération Jurassienne, che la Federazione Italiana era convinta che l'azione insurrezionale, destinata ad affermare i principi socialistici tramite il fatto, fosse il piú efficace strumento di propaganda. Raccolta da teorici francesi e spagnoli, questa dottrina italiana avrebbe dominato le attività degli anarchici europei nel decennio 1880-90; ma prima di diventare dottrina era stata una tattica pratica, emersa dalle circostanze storiche italiane già nel 1873.

Gli anarchici avevano ora un seguito notevole, ma, memori delle tradizioni rivoluzionarie italiane, capivano di poterlo mantenere solo con imprese spettacolari, rivaleggianti con quelle dei garibaldini e dei mazziniani. L'azione violenta, secondo quanto disse poi Andrea Costa ricordando quei giorni, era considerata necessaria per affermare il problema, per mettere in luce il nuovo ideale al di sopra dei vecchi. Quello del 1873-74 fu un inverno di miseria e d'irrequietudine, e scioperi e dimostrazioni di protesta offrirono agli anarchici l'occasione di applicare su piccola

scala la loro dottrina dell'azione diretta. Ma non bastava; occorreva un preciso programma d'azione, e a questo scopo i leaders militanti della Federazione ripresero la vecchia idea di Bakunin di un'organizzazione ristretta e segreta investita del compito di avviare l'azione rivoluzionaria.

Verso la fine del 1873 crearono quindi un Comitato italiano per la rivoluzione sociale, operante esclusivamente con mezzi clandestini. Esso avrebbe dovuto provocare un gruppo di insurrezioni ben pianificate in regioni scelte con cura; si sperava cosí di mettere in moto, come in una reazione a catena, tutta una serie di insurrezioni regionali in cui le sezioni dell'Internazionale avrebbero guidato le masse verso una generale rivoluzione sociale.

Il Comitato per la rivoluzione sociale pianificò un'azione complessa per l'estate del 1874. La notte del 7-8 agosto gli anarchici romagnoli si sarebbero impadroniti di Bologna, e la notizia del loro successo sarebbe stata il segnale per insurrezioni a Roma, Firenze, Palermo e Livorno e nelle campagne pugliese e siciliana; dopodiché si sperava che tutta l'Italia si sollevasse in rivolta e venisse compiuta la "liquidazione sociale." Il progetto era grandioso, ma i fatti non furono all'altezza delle intenzioni. Grazie ad informatori, la polizia venne a conoscenza di quei piani, e prima del giorno fissato arrestò Andrea Costa, il principale organizzatore. La cospirazione era stata resa innocua, ma non distrutta: la mattina del 7 agosto apparve, in città grandi e piccole di tutt'Italia, un proclama del Comitato italiano per la rivoluzione sociale esortante i lavoratori a combattere fino all'ultimo sangue per l'abolizione di tutti i privilegi e la emancipazione totale del genere umano.

I piani per l'insurrezione di Bologna erano complessi. Un migliaio di bolognesi si sarebbero raccolti in due punti fuori della città, dove sarebbero stati raggiunti da 3.000 insorti di altri centri romagnoli. Queste forze riunite avrebbero marciato in due colonne sulla città, dove avrebbero trovato Bakunin ad attenderle; una colonna avrebbe attaccato l'arsenale (due sergenti avevano già promesso di aprirgliene le porte) e distribuito poi le armi agli altri insorti, che nel frattempo avrebbero rizzato barricate con materiale già raccolto in punti chiave.

I ribelli bolognesi si radunarono nei luoghi fissati in numero considerevole, ma dei tremila insorti di altre città che avevano promesso di concentrarsi a Imola ne arrivarono meno di duecento. Questi si misero in marcia alla

volta di Bologna, ma furono fermati per strada da carabinieri e soldati, e i pochi scampati all'arresto fuggirono sui monti. I bolognesi, vista vana l'attesa della colonna di aiuti, seppellirono le armi e si dispersero. Le insurrezioni progettate in altre città furono mandate a vuoto dall'intervento della polizia, messa sull'avviso, e solo in Puglia Malatesta alzò la bandiera della rivolta, pur sapendola votata in partenza all'insuccesso. V'è una nota di amaro umorismo nella sua descrizione dell'impresa, che rivela le qualità di quest'uomo, destinato a diventare presto il vero leader degli anarchici italiani e a rimanerlo per mezzo secolo.

Piú centinaia di congiurati avevan promesso di trovarsi a Castel del Monte; mi dirigo al convegno; ma al luogo dell'appuntamento, di centinaia che avevano giurato, ci troviamo in sei. Non importa, si apre la cassa delle armi... è piena di vecchi fucili ad avancarica, a pistone; non fa niente, ci armiamo e dichiariamo la guerra all'Esercito italiano. Battiamo la campagna per diversi giorni, cercando di trascinare i contadini, ma senza trovare eco. Il secondo giorno abbiamo uno scontro con otto carabinieri che ci fanno fuoco addosso, credendoci moltissimi: tre giorni dopo ci accorgiamo di esser circondati dai soldati. Non c'è altro da fare: si seppelliscono i fucili e si decide di disperderci; io mi nascondo in un carro di fieno e cosí riesco ad uscire dalla zona pericolosa.

Malatesta fu poi arrestato a Pesaro, mentre si dirigeva verso la Svizzera, e raggiunse gli altri leaders anarchici in prigione. Il risultato ultimo del grande piano di liquidazione sociale fu di ridurre l'Internazionale in Italia alla quasi inattività per molti mesi. I suoi militanti piú attivi erano per la maggior parte in prigione o in esilio, le sue sezioni disperse, i suoi organi di stampa soppressi. Gli insorti raccolsero però le simpatie popolari, non perché erano anarchici, ma perché avevano sfidato il governo di Vittorio Emanuele, e le successive assoluzioni, da parte di rispettabili giurie, di questi uomini indiscutibilmente colpevoli di fronte alla legge diventarono un cumulativo gesto popolare contro un regime che ben poco aveva fatto per alleviare i mali economici e sociali del paese. Entro il giugno 1876 tutti gli insorti erano stati giudicati "non colpevoli" e rimessi in libertà, dopo avere sofferto quasi soltanto per le lungaggini della legge, che tennero alcuni di loro in carcere per poco meno di due anni prima del processo.

Rinvigorita dal successo propagandistico dei processi, con le loro interminabili orazioni rivoluzionarie — il solo

Andrea Costa rimase sul banco dei testimoni per ben tre giorni — e dal ritorno alla vita pubblica dei militanti piú attivi, l'Internazionale cominciò nel 1876 a ricostruire la sua organizzazione. Rinacquero le federazioni regionali, che tennero conferenze a Bologna, Firenze, Jesi, non molestate dalla polizia. Rinacque la stampa anarchica, con l'apparizione di *Il Nuovo Risveglio* a Livorno e di *Il Martello* a Fabriano. Infine un congresso nazionale venne indetto per la fine d'ottobre a Firenze. Questa volta la polizia entrò in azione, temendo — o fingendo di temere — che vero fine del congresso fosse pianificare un'altra serie di insurrezioni. Andrea Costa e altri delegati furono arrestati al loro arrivo alla stazione di Firenze, e la sala in cui doveva riunirsi il congresso venne occupata dalla polizia. Ma quasi cinquanta delegati rimasero in libertà, e il congresso si svolse infine in un bosco alle pendici dell'Appennino, sotto la pioggia che cadde insistente per tutto il giorno.

Il congresso fu dominato da Cafiero e Malatesta, sotto l'influenza dei quali i delegati adottarono un programma intransigentemente insurrezionale e anti-politico. Piú importante, almeno sul piano teorico, fu una risoluzione che dimostrò come gli italiani si stessero allontanando dal collettivismo bakuniniano in direzione del comunismo anarchico: ognuno doveva fare per la società tutto quello di cui era capace, e aveva il diritto di richiedere dalla società la soddisfazione di tutti i suoi bisogni, nella misura consentita dallo stato della produzione e dalle possibilità sociali.

Ma, quali che fossero le loro opinioni in campo economico, il sogno dell'atto rivoluzionario capace di svolgere la stessa funzione della pietra che fa precipitare la valanga dominava ancora le menti dei leaders anarchici. Nonostante il fallimento del tentativo d'insurrezione in Puglia nel 1874, Cafiero e Malatesta rimanevano convinti che fosse possibile sollevare i contadini dell'Italia meridionale, e nell'estate del 1877, dopo complicati preparativi, impiantarono il loro quartier generale nel villaggio di San Lupo, sui monti presso Benevento. Avevano reclutato il rivoluzionario russo Stepniak, e una guida di montagna, un certo Salvatore Farina, che si rivelò poi una spia. Grazie al Farina, i carabinieri arrivarono prima che i piani dei cospiratori fossero maturi, e dopo una sparatoria in cui un carabiniere fu mortalmente ferito, ventisei anarchici caricarono il loro equipaggiamento su muli e si misero in

marcia su per gli Appennini. Due giorni dopo, la mattina dell'8 agosto, domenica, il gruppo scese nel villaggio di Letino, portando le sue bandiere nere e rosse; in presenza dei contadini radunati Cafiero depose re Vittorio Emanuele, e i suoi compagni bruciarono solennemente i registri delle tasse. I contadini applaudirono quest'ultimo gesto, e padre Fortini, parroco di Letino, diede il benvenuto agli anarchici definendoli veri apostoli inviati da Dio a predicare la sua divina legge. Furono distribuiti i moschetti della milizia, e Cafiero esortò la popolazione del villaggio a farne uso per difendere la propria libertà. Poi, guidato da padre Fortini, il drappello degli anarchici si avviò al villaggio vicino, Gallo, il cui parroco — padre Tamburini — si fece loro incontro a dare il benvenuto, e andò poi di porta in porta rassicurando i parrocchiani che non avevano nulla da temere. A Gallo gli insorti non soltanto bruciarono i registri fiscali, ma anche si appropriarono del denaro nella cassaforte dell'esattore e misero fuori uso il misuratore che serviva a calcolare l'entità dell'imposta sul macinato al mulino locale.

Tutto questo piacque molto ai contadini: erano eccellenti iniziative pratiche che, grazie alla confusione che ne sarebbe risultata, avrebbero potuto far risparmiare loro qualche lira. Ma né gli uomini di Letino né quelli di Gallo erano disposti a prendere le armi per la causa; giudiziosamente osservarono che, per quanto riconoscenti fossero agli insorti di ciò che avevano fatto, i loro villaggi non avrebbero potuto difendersi contro il resto d'Italia. L'indomani sarebbero venuti i soldati e avrebbero ammazzato tutti. Queste profezie dovevano in parte avverarsi: un battaglione e mezzo di fanteria, due squadroni di cavalleria e due compagnie di bersaglieri furono inviati contro la minuscola banda degli insorti, che ripresero la via della montagna. Camminarono sotto una pioggia fitta, poi furono sorpresi dalla tormenta, piú tardi si persero nella nebbia. Infine si rifugiarono in una casa di contadini, e qui furono circondati e catturati, troppo esausti per opporre una resistenza efficace. Questo misero e comico tentativo può essere assunto a simbolo di tutti gli sforzi anarchici di conquistare alla causa la classe contadina italiana: diversamente dai lavoratori dei campi della Spagna meridionale, quelli dell'Italia meridionale si rivelarono refrattari al messianismo libertario, e in Italia l'anarchismo doveva rimanere un movimento limitato quasi esclusivamente alle città minori.

L'insurrezione di San Lupo mise in moto un altro ciclo di provvedimenti repressivi da parte del governo — arresti, soppressioni di giornali, messa al bando di organizzazioni — seguiti dalle ormai consuete assoluzioni degli imputati da parte di giurie ostili ai Savoia. Alla fine dell'anno l'Internazionale, legalmente soppressa, si stava riorganizzando, e nell'aprile 1878 un congresso segreto riunito a Pisa decise un'"insurrezione generale" su scala nazionale, senza badare a sacrifici, poiché non si doveva considerare lontano il giorno in cui il proletariato in armi avrebbe fatto cadere tutto quanto ancora rimaneva della borghesia, del trono e dell'altare. Una serie di congressi locali approvò il piano; ma gli insuccessi subiti a Bologna, in Puglia e nel Matese avevano smorzato gli entusiasmi anche dei piú bellicosi, e i progetti di una rivoluzione su scala nazionale non passarono mai dallo stadio della discussione a quello dell'attuazione.

Invece, conseguenza forse della frustrazione collettiva, cominciarono gli atti individuali di violenza. Il 17 novembre 1878, mentre il nuovo re, Umberto, percorreva in carrozza le vie di Napoli, un cuoco di nome Giovanni Passanante balzò sulla vettura e tentò di colpire il sovrano con un pugnale sulla cui lama erano incise le parole "Viva la repubblica internazionale." Nulla dimostrava che Passanante fosse legato a qualche gruppo anarchico, ma l'opinione pubblica — forse non del tutto a torto — mise in rapporto il suo gesto con le esortazioni, apparse di recente in giornali libertari, a distruggere tutti i re, gli imperatori, i presidenti di repubbliche e i preti di tutte le religioni, come "nemici del popolo." Il giorno immediatamente successivo all'attentato di Passanante, venne gettata una bomba contro un corteo monarchico a Firenze; rimasero uccise quattro persone. Due giorni dopo un'altra bomba esplose in mezzo alla folla a Pisa, senza conseguenze fatali. È molto probabile che la bomba di Firenze fosse stata gettata da un agente provocatore; ma è certo che quella di Pisa fu gettata da un anarchico.

Questi attentati fornirono il pretesto per intensificare le persecuzioni contro l'Internazionale. Entro la fine del 1878 tutti i militanti anarchici di qualche spicco, fossero o no sospettati di complicità con i terroristi, erano in prigione o in esilio, e il governo tentò di persuadere le corti a considerare l'Internazionale un'associazione a delinquere, il che avrebbe automaticamente giustificato la detenzione dei suoi membri. Il tentativo non riuscí, in quanto

le corti capivano di non poter considerare l'Internazionale responsabile degli atti di individui che — come Passanante — forse non erano neppure suoi membri; ma la pressione della polizia, mantenuta inesorabilmente per tutto l'inverno del 1878 e la primavera del 1879, provocò la definitiva dissoluzione dell'Internazionale in quanto organizzazione.

La sua mancata rinascita fu dovuta soprattutto al fatto che i giovani e dinamici leaders che avevano guidato il movimento negli anni fra il 1871 e il 1877 non operavano piú in Italia. Cafiero e Malatesta erano entrambi in esilio: il primo era ora a capo del gruppo di espatriati raccolti a Lugano, l'altro correva l'Europa e il Levante in cerca di avventure rivoluzionarie. Ancor piú grave della loro assenza fu la defezione di Costa. Nel 1877 questi partecipò all'ultimo congresso dell'Internazionale di Saint-Imier a Verviers, dove, in collaborazione con Paul Brousse, seguí una linea coerentemente estremista. Poco dopo, a Parigi, fu arrestato e condannato a due anni di carcere per attività in rapporto con la ripresa del movimento anarchico nella capitale francese. Nel 1879, ancora in carcere, annunciò il proprio ritiro dal movimento anarchico, e in una lettera — che il socialista moderato Bignami pubblicò ne *La Plebe* di Lodi — dichiarò di credere, ora, nell'attività politica. Benché sia impossibile ricostruire l'evoluzione mentale che portò Costa su queste posizioni nuove, è degno di nota il fatto che già nel 1877 egli era cosí contrario ai metodi insurrezionali da tentar di convincere Cafiero e Malatesta a rinunciare ai loro piani per la rivolta del Matese. Da quel momento in poi, Costa avrebbe consacrato la sua grande eloquenza e la sua popolarità in Romagna alla causa del socialismo parlamentare; nel 1882 fu eletto alla Camera dei Deputati, e negli anni successivi giocò una parte di primo piano nella creazione del partito socialista in Italia.

Tutti i membri dell'élite anarchica, ex compagni di Costa, condannarono la sua defezione. Ma almeno uno di loro, Cafiero, seguí piú tardi il suo esempio; nel marzo 1882 pubblicò inaspettatamente, a Milano, una dichiarazione in cui esortava gli anarchici italiani a passare alla socialdemocrazia, e poco dopo sostenne le candidature di socialisti parlamentari. Gli ex amici trovarono però una spiegazione caritatevole di quest'apostasia quando, nella primavera del 1883, Cafiero fu sorpreso a vagare nudo per le colline intorno a Firenze; non recuperò mai piú l'equili-

brio mentale, e morí nel 1892 in manicomio, ossessionato dall'idea che le finestre della sua stanza gli dessero piú della sua giusta quota di sole.

La defezione di Costa fu il frutto di convinzioni personali, ma coincise con un generale slittamento del proletariato italiano verso il socialismo parlamentare; dal 1878 gli anarchici diventarono una minoranza in continuo regresso. È vero che nel dicembre 1880, quando si riuní a Chiasso un congresso socialista cui parteciparono i delegati di quindici città dell'Italia settentrionale, i rifugiati anarchici di Lugano riuscirono a far trionfare il loro punto di vista. Cafiero, presidente del congresso, difese con eloquenza il principio dell'astensione dall'attività politica, e alle file degli anarchici si aggiunse una nuova e formidabile recluta nella persona di Amilcare Cipriani, un veterano del Risorgimento, eternamente giovane, che aveva combattuto con Garibaldi ad Aspromonte ed era appena tornato dalla Nuova Caledonia, dov'era stato deportato per la parte avuta nella Comune di Parigi. Appunto Cipriani redasse il testo di una dichiarazione cui aderí la grande maggioranza del Congresso e in cui si affermava che solo un'insurrezione armata offriva qualche speranza alla classe operaia italiana. Ma questa dichiarazione fu opera soprattutto di esuli che già cominciavano a perdere di vista le realtà della vita italiana, e la sua futilità fu dimostrata dagli scarsi risultati pratici.

Gli esuli di Lugano fondarono effettivamente un nuovo comitato rivoluzionario e — se si può credere ai rapporti della polizia — prepararono i piani per un'insurrezione in Romagna, che avrebbe dovuto aver luogo nella prossima primavera e in cui gli anarchici italiani sarebbero stati assistiti da una legione di esuli politici russi e di ex comunardi francesi, guidati da Cipriani. È certo che Cafiero e Cipriani valicarono la frontiera e nel gennaio 1881 andarono segretamente a Roma, ma Cipriani fu arrestato a Rimini e Cafiero tornò oltreconfine.

Ormai l'attività anarchica in Italia si era ridotta allo sporadico funzionamento di gruppi locali; mancava completamente un'organizzazione nazionale, e ben poco rimaneva anche dell'organizzazione regionale di un tempo. Al congresso internazionale del 1881 furono presenti solo due delegati italiani: Malatesta e Saverio Merlino, un giovane avvocato che era stato compagno di scuola di Malatesta ed era stato attratto nel movimento dall'interesse per il caso degli insorti del Matese. Malatesta rappresentava

una sola federazione regionale, quella toscana; erano rappresentati anche una quindicina di gruppi singoli, quasi tutti nel Mezzogiorno, in Piemonte e in Romagna. Ma né Malatesta né Merlino avevano mandati da parte di città che erano state un tempo le roccheforti dell'anarchia, come Bologna, Roma o Milano. Malatesta rappresentava, per contro, gruppi di espatriati residenti a Costantinopoli, Marsiglia, Ginevra e Alessandria d'Egitto.

Era già evidente quella che sarebbe stata una caratteristica dell'anarchia italiana per almeno un quarto di secolo. In questo periodo vi furono in Italia molti anarchici singoli, ma, in parte a causa delle persecuzioni della polizia, in parte per sfiducia nell'organizzazione, raramente essi formarono federazioni come quelle del 1870-80. I numerosi giornali creavano la falsa apparenza di un'intensa attività: per i sei anni dal 1883 al 1889, ad esempio, Max Nettlau, bibliografo infaticabile, elenca tredici città in cui uscivano fogli di stampa anarchici. Tutti furono però effimeri, di alcuni uscí un solo numero e quelli che ebbero un'esistenza piú lunga sopravvissero non piú di pochi mesi. L'anarchismo in Italia era mantenuto in vita quasi soltanto dall'attività fenomenale di pochi individui, come Merlino e Malatesta, le personalità di maggior rilievo negli ultimi due decenni del secolo. I gruppi esistenti si scioglievano rapidamente, o i loro membri cambiavano: non soltanto a causa delle persecuzioni del governo, ma anche perché molti anarchici, come tanti loro compatrioti in quegli anni, emigravano in paesi che offrivano loro la possibilità di una vita migliore.

Ciò che distingue gli italiani dagli anarchici di altri paesi è la misura in cui, emigrando, essi divennero missionari delle loro idee. Uomini e donne come Malatesta, Merlino, Pietro Gori, Camillo Berneri e sua figlia Marie Louise Berneri, esercitarono sul pensiero e l'attività anarchica internazionale un'influenza prolungatasi fino alla metà di questo secolo. In tutto il Levante i primi gruppi anarchici furono italiani; nell'America Latina e negli Stati Uniti gli immigrati italiani giocarono una parte di primo piano nella diffusione delle idee anarchiche durante l'ultimo decennio del secolo, e pubblicarono piú giornali di tutti gli altri gruppi nazionali messi insieme.

Inoltre e nonostante il fatto che i leaders anarchici italiani, in particolare Malatesta, fossero contrari agli atti terroristici individuali — gli assassini italiani si conquistarono una dubbia fama, negli ultimi anni del secolo, per

l'inesorabilità con cui svolsero la funzione, che da soli si erano assegnata, di giustizieri di capi di stato in molti paesi d'Europa. L'uccisione del presidente francese Sadi Carnot nel 1894 per mano di Caserio, fu solo il primo d'una serie di spettacolari assassinî politici ad opera di italiani. Nel 1897 Michele Angiolillo sparò, in Spagna, al primo ministro reazionario Antonio Canovas. Nel 1898 Luigi Luccheni perpetuò il piú abominevole fra tutti i delitti politici, pugnalando a Ginevra Elisabetta d'Austria, tragica e dolce imperatrice. E nel 1900 Umberto di Savoia, già sopravvissuto a due attentati, fu infine ucciso a Monza da Gaetano Bresci. Caserio, Angiolillo e Luccheni erano, secondo tutte le apparenze, soltanto dei fanatici, operanti di propria iniziativa e mossi dal desiderio di colpire persone in cui vedevano i simboli del sistema d'ingiustizia e d'autorità da loro cosí profondamente odiato; sembra invece che Bresci fosse l'agente di un gruppo d'anarchici di Paterson, New Jersey.

Ma benché le gesta di questi assassini contribuissero alla cattiva reputazione dell'anarchia e offrissero al governo italiano un pretesto per continuare le sue persecuzioni, essi non furono affatto tipici del movimento nell'ultimo ventennio del secolo diciannovesimo. Altri anarchici italiani lasciarono il loro paese nella speranza di fondare colonie utopiche che avrebbero dimostrato concretamente la possibilità di vivere in società fondate sul comunismo volontario. La piú famosa fu la Colonia Cecilia in Brasile. Un gruppo di anarchici partí dall'Italia nel febbraio 1890 per prendere possesso di una concessione agricola accordata dal governo brasiliano, in conformità con la sua politica di incoraggiamento all'immigrazione. Il primo anno le cose andarono bene, e nella primavera del 1891 circa duecento persone vivevano e lavoravano nella colonia. Ma essa durò solo quattro anni; alla metà del 1894 anche l'ultimo dei suoi membri era partito. Il fallimento del tentativo fu dovuto a parecchie cause, una delle quali fu certo la qualità scadente dei terreni assegnati ai coloni; ma ben piú importanti furono le sempre piú aspre divergenze di opinione che insorgevano su qualsiasi problema pratico e organizzativo e che finirono per dividere la comunità — com'è accaduto a tante altre — in fazioni irreconciliabili.

Gli anarchici italiani non erano però, nella maggioranza, né assassini individualisti né utopisti ansiosi di fondare comunità; in questo periodo, sia in Italia sia all'estero, combinavano l'attività di agitatori con un'esistenza econo-

micamente precaria, e la vita di Malatesta in questi anni, benché eccezionale per il suo carattere avventuroso, può essere assunta quasi a simbolo del movimento dopo la disgregazione dell'Internazionale.

Malatesta usciva dalla classe terriera dell'Italia meridionale. Studente di medicina all'università di Napoli, aderí al movimento studentesco repubblicano e fu espulso per aver partecipato a dimostrazioni. Poco tempo dopo divenne un anarchico, e sin dal momento della conversione decise di subordinare tutti gli altri suoi interessi alla causa rivoluzionaria. Imparò il mestiere di elettricista, e quando i genitori gli lasciarono delle proprietà a Capua se ne liberò immediatamente regalando le case agli inquilini.

Nel decennio 1870-80 intercalò alle attività in Italia — che abbiamo già descritte — le prime spedizioni all'estero. Dopo il processo per l'insurrezione pugliese del 1874, dal quale uscí assolto, vagabondò per due anni nelle regioni attorno al Mediterraneo, cospirando in Spagna e tentando invano di raggiungere la Bosnia per prendere parte alla rivolta scoppiata contro i turchi nel 1875. Tornò in Italia per capeggiare l'insurrezione del Matese nel 1877, ma dopo l'assoluzione riprese i suoi vagabondaggi, che lo portarono da Alessandria d'Egitto alla Grecia passando per la Siria e la Turchia. Braccato dalla polizia, riuscí però a fondare gruppi anarchici italiani in quasi tutti i paesi attraversati. Dopo un breve interludio in Romania, viaggiò per qualche tempo nei paesi di lingua francese, e a Parigi sfidò l'anarchico rinnegato Jules Guesde — già socialista parlamentare tra i piú in vista — a un duello che non ebbe mai luogo. Finalmente, raggiunse Londra in tempo per il Congresso Internazionale del 1881. Qui incontrò Cafiero, e collaborò con lui all'*Insurrezione*, giornale di breve vita, che fu probabilmente il primo organo di stampa degli anarchici italiani espatriati, pubblicato in un paese che non fosse la Svizzera.

Malatesta non tornò in Italia fino al 1883, quando lui e Merlino tentarono di riorganizzare l'Internazionale per combattere l'influenza crescente di Costa. La loro presenza diede nuovo vigore ai gruppi di Roma, Firenze e Napoli, e Malatesta fondò un giornale, *La questione sociale*, la cui principale funzione era la propaganda contro il partito socialista. Poco tempo dopo fu arrestato, insieme a Merlino; processati a Roma, vennero condannati a tre anni di carcere per appartenenza ad un'associazione illegale, mentre cinquantotto fiorentini, che avevano firmato una

dichiarazione in loro favore, furono condannati a trenta mesi di detenzione ciascuno. Tutti ricorsero in appello, e un anno dopo ottennero una riduzione della pena. Nel frattempo furono lasciati liberi, e continuarono le loro attività propagandistiche. Nel 1885 scoppiò a Napoli un'epidemia di colera, e Malatesta e i suoi amici raggiunsero immediatamente la città, dove si dedicarono alla cura dei malati, senza nessun pensiero per la propria sicurezza, sino alla fine dell'epidemia. Si dice che il governo italiano offrisse a Malatesta una medaglia, ma certo non pensò ad annullare la sua pena; con molti suoi compagni fiorentini, egli fuggí quindi in Argentina prima che giungesse il momento di consegnarsi alla magistratura. Vuole la leggenda che, continuamente tenuto d'occhio dalla polizia, Malatesta si facesse chiudere in una cassa che avrebbe dovuto contenere una macchina per cucire e in questo modo fosse trasportato a bordo della nave d'un capitano simpatizzante.

A Buenos Aires egli trovò gli inizi di un movimento il cui ispiratore era Ettore Mattei, un livornese emigrato che nel 1884 aveva fondato un Circolo Comunista anarchico. Malatesta aperse un'officina meccanica e riprese a pubblicare *La questione sociale*, della quale, con un intento missionario tipico di lui, fece un giornale bilingue, redatto in italiano e in spagnolo. Quando i fondi cominciarono a mancare, Malatesta e un gruppo di compagni partirono per una spedizione nelle regioni selvagge della Patagonia, in cerca d'oro; ne trovarono, in un fiume, ma furono immediatamente spossessati da una compagnia, che, corrompendo i funzionari del governo, era riuscita a far trasferire a sé la concessione.

Malatesta tornò in Europa nell'estate del 1889. Si stabilí a Nizza, di dove sperava di esercitare qualche influenza nel suo paese pubblicando una rivista, *L'Associazione*, da distribuirsi clandestinamente in Italia. Ma la polizia francese non tardò a interessarsi troppo da vicino delle sue attività, ed egli lasciò Nizza per l'atmosfera piú tollerante di Londra; qui prese in affitto una casa a Fulham, installò una tipografia e riprese a pubblicare *L'Associazione*; il giornale cessò definitivamente di uscire quando Malatesta si ammalò di polmonite e uno dei suoi compagni fuggí portandosi via la cassa.

Frattando, in Italia erano scoppiati nuovi tumulti, specialmente in occasione delle celebrazioni per il 1° maggio 1890. Questi disordini, in parte provocati da repubblicani e

anarchici, in parte spontanea reazione popolare al disagio economico, contribuirono a determinare una notevole ripresa dell'influenza anarchica, e nel gennaio 1891 circa ottantacinque delegati, che si dichiaravano rappresentanti di alcune centinaia di gruppi sparsi in tutta l'Italia, si riunirono a Capolago nel Canton Ticino. Malatesta e Cipriani erano gli oratori di maggiore spicco. A Capolago venne decisa la fondazione di un Partito socialista-anarchico rivoluzionario per fondere tutte le sparse organizzazioni libertarie in un unico movimento rivoluzionario, contrario a qualsiasi governo cosí di destra come di sinistra. La divisione fra le due correnti di sinistra divenne infine un fatto compiuto quando i socialisti, riunitisi qualche tempo dopo a Genova, decisero di formare un nuovo partito unificato dal quale gli anarchici sarebbero stati formalmente esclusi.

Dopo il Congresso, Malatesta entrò segretamente in Italia, dove trascorse qualche tempo nella regione di Carrara, ad organizzarvi gruppi; esisteva, fra gli operai delle cave di marmo, una forte tradizione anarchica, ancora viva ai nostri giorni. Di ritorno in Svizzera, fu arrestato a Lugano; gli italiani chiesero la sua estradizione, ma gli svizzeri si rifiutarono di concederla, e nel settembre 1891 Malatesta tornò a Londra. L'anno seguente era in Spagna, nel 1894 di nuovo in Italia. Nel 1896 partecipò alle tempestose sedute del congresso di Londra della Seconda Internazionale, nel quale gli anarchici furono infine espulsi dal movimento socialista mondiale; l'anno dopo tornò un'altra volta in Italia e si fermò ad Ancona. Qui prese a pubblicare un altro giornale, acquistando rapidamente una cosí vasta influenza tra gli operai delle fabbriche e del porto che le autorità cominciarono presto a sentirsi inquiete, e non tardarono a trovare un pretesto per arrestarlo e condannarlo a sei mesi di detenzione per le sue attività di agitatore. Forse fu bene, per la sua salvezza, che fosse ancora in carcere nei primi giorni del maggio 1898, quando gravi tumulti scoppiarono nel Mezzogiorno e si estesero a Firenze e a Milano, con scontri per le strade e pesanti interventi delle forze dell'ordine, che spararono sui dimostranti. L'uccisione di re Umberto ad opera di Bresci volle essere appunto una vendetta per le severe repressioni di quell'anno.

Un effetto dell'atmosfera di tensione seguita al 1898 fu che, una volta scontata la sentenza, Malatesta non venne rimesso in libertà bensí, con parecchi altri leaders del movimento, mandato in esilio per cinque anni nell'isola di

Lampedusa. Non vi rimase a lungo: un giorno di tempesta, con tre compagni, s'impadronì di una barca e si mise in mare, sfidando le acque burrascose. I quattro fuggiaschi ebbero la fortuna di essere raccolti da una nave diretta a Malta, di dove Malatesta ripartí alla volta degli Stati Uniti. Qui, un'ennesima avventura rischiò di porre fine alla sua vita. Fu infatti coinvolto in una polemica con gli anarchici individualisti di Paterson, i quali si opponevano a qualsiasi forma di organizzazione e sostenevano che ciascuno deve agire obbedendo unicamente ai propri impulsi; infine, in un rumoroso dibattito, l'impulso individuale di uno dei presenti lo spinse a sparare contro Malatesta, che fu gravemente ferito ma si rifiutò ostinatamente di fare il nome del feritore. Questi fuggí in California; Malatesta col tempo guarí e nel 1900 partí per Londra, destinata a diventare il suo luogo d'esilio favorito.

Non tornò in Italia fino al 1913; nell'intervallo si guadagnò da vivere lavorando da elettricista — aveva messo su una piccola officina — scrisse articoli per periodici e pubblicò opuscoli che circolarono largamente in Italia, dove la sua influenza rimaneva forte, specialmente nel Sud, in Toscana e in Romagna.

Persino a Londra, dove ebbe pochissima parte nel movimento anarchico che faceva centro intorno a Kropotkin e a *Freedom*, si tirò addosso dei guai. Rischiò di essere coinvolto nel famoso caso di Sidney Street, perché uno fra i membri della banda di terroristi lettoni implicata in quella strana battaglia, aveva lavorato come meccanico nella sua officina. Due anni dopo, nel 1912, finí in carcere per diffamazione, avendo giustamente accusato un certo Belleli di essere un informatore della polizia; fu addirittura condannato alla deportazione, e solo l'energico intervento di Kropotkin presso John Burns, allora ministro nel governo Campbell-Bannerman, impedí che l'ordine fosse eseguito.

Durante l'assenza di Malatesta gli anarchici italiani rimasero una minoranza; e non molto attiva, a confronto con i socialisti parlamentari. Il movimento mantenne però la sua influenza, a causa in parte del ricorrente disagio economico, in parte dell'abituale violenza dei metodi repressivi del governo nei confronti di scioperi e dimostrazioni, violenza dalla quale molti operai erano indotti, in tempi di sciopero, ad adottare per parte loro i metodi di azione diretta preconizzati dagli anarchici. Per questo motivo il numero dei seguaci del movimento subiva continue

e forti fluttuazioni. Centri come Carrara, Forlí, Lugo, Ancona e Livorno rimasero sempre roccheforti anarchiche, e il movimento godeva di una generale influenza in Toscana, in Romagna e nel Napoletano, ma dappertutto le persecuzioni della polizia avevano per effetto una generale instabilità dei gruppi, e i tentativi di creare un'organizzazione nazionale fallirono a causa dell'ostinazione — che gli italiani condividevano con i francesi — a mantenere l'autonomia locale. Il Partito socialista-anarchico fondato nel 1891 finí nel nulla, e un congresso anarchico generale, tenuto a Roma nel 1907, sotto l'influenza del congresso internazionale di Amsterdam dello stesso anno, non portò alla creazione di nessuna efficace organizzazione nazionale. Alcuni intellettuali anarchici, con a capo Luigi Fabbri, cercarono di creare un movimento per un sistema d'educazione progressista accentrato intorno al giornale di Fabbri, *Università Popolare*, ed in questo campo esercitarono una sia pur limitata influenza.

Come in Francia cosí anche nell'Italia degli inizi del secolo ventesimo, se vi fu un vero revival della tendenza libertaria, esso fu dovuto al sindacalismo; questo spiega l'insistenza di Malatesta, al Congresso di Amsterdam, sui rapporti fra comunismo anarchico e sindacalismo. Al principio del secolo nei sindacati italiani si affermarono due gruppi: i federalisti, che si battevano per la creazione di forti sindacati nazionali, e i cameralisti, che ponevano l'accento sulla solidarietà locale, da raggiungersi attraverso Camere del Lavoro simili alle Bourses du Travail francesi. Dapprincipio i rappresentanti delle due correnti lavorarono fianco a fianco; ma non tardarono a insorgere divergenze sulla questione dello sciopero generale, a cui i cameralisti (divenuti poi sindacalisti) erano favorevoli. Nel 1904 fu fondato un Consiglio Nazionale della Resistenza, di cui i sindacalisti si assicurarono il controllo; ma nel 1906, quando si riunì un congresso nazionale di sindacati con lo scopo di fondare una Confederazione Generale del Lavoro (C.G.L.) a imitazione della C.G.T. francese, essi erano una minoranza. La C.G.L. fu dominata sin dall'inizio dai socialisti moderati, contro i quali i sindacalisti fondarono nel 1907 un comitato di Società di Resistenza basato su Camere del Lavoro e sindacati locali. Molti comunisti anarchici entrarono a far parte di questa organizzazione, alla quale conferí forza e prestigio l'adesione dei ferrovieri. Poco dopo la sua fondazione, i sindacalisti organizzarono uno sciopero generale a Milano e uno sciopero di braccian-

ti agricoli in Toscana; vi furono gravi scontri fra la polizia e gli scioperanti. Il fallimento di questi due scioperi indebolí temporaneamente i sindacalisti, e nel 1909, ad un congresso della resistenza sindacalista che si tenne a Bologna e al quale parteciparono delegati di Camere del Lavoro locali e dei ferrovieri, essi decisero di affiliarsi alla C.G.L., riformista, con lo scopo di infiltrarvisi. La tattica però non ebbe successo, e nel 1911 i ferrovieri lasciarono la C.G.L., seguiti da molte Camere del Lavoro e sindacati locali. Infine, nel novembre 1912, i sindacalisti tennero un congresso a Bologna per discutere la possibilità di creare un'organizzazione propria. I delegati rappresentavano 100.000 lavoratori, fra i quali i ferrovieri, i braccianti agricoli, gli operai edili e i metallurgici rappresentavano i gruppi numericamente piú importanti. Le loro risoluzioni rivelarono la forte influenza dell'anarco-sindacalismo francese; essi si dichiararono in favore dei metodi d'azione diretta e affermarono che uno sciopero generale di tutti i lavoratori in tutte le branche della produzione era l'unica via per ottenere l'espropriazione definitiva delle classi borghesi. Infine, il Congresso fondò l'Unione Sindacale Italiana, in funzione di aperta rivale della C.G.L. La sua influenza aumentò rapidamente; nel 1919 — nonostante la scissione, durante la guerra, di una minoranza favorevole agli Alleati — essa contava 500.000 membri, soprattutto fra gli operai industriali di Torino e Milano. Ebbe persino un suo gruppo di intellettuali, fra i quali Arturo Labriola fu il piú importante; le sue idee derivavano in gran parte da Pelloutier, con una sfumatura di misticismo alla Sorel.

Frattanto, nel 1913, Malatesta era tornato in Italia nella speranza di ridare vita al movimento anarchico ortodosso, cosí da opporsi alla crescente influenza dei sindacalisti. Una volta di piú iniziò la pubblicazione di un settimanale, ad Ancona, e continuò la sua opera di propaganda nonostante i continui interventi della polizia. Nel giugno 1914 lo scontento popolare esplose improvvisamente nella regione adriatica, quando la polizia sparò su una dimostrazione di scioperanti, facendo parecchie vittime. Sotto la guida di Malatesta, venne immediatamente indetto ad Ancona uno sciopero generale che rapidamente si diffuse per tutta la Romagna e le Marche, con la partecipazione dei lavoratori sia rurali sia urbani, e poi ad altre parti d'Italia. Durante la "settimana rossa" che seguí, i servizi ferroviari cessarono quasi completamente di funzionare e si ebbero gravi scontri in molte città ed anche nelle campagne. Agli anarchici

parve, come avrebbe poi detto Malatesta, l'inizio di un periodo di lotta civile, alla fine del quale la vittoria avrebbe arriso ai loro ideali. Per pochi giorni il movimento, esteso a tutta la nazione e capeggiato dagli anarchici e dall'Unione Sindacale Italiana, parve sul punto di rovesciare la monarchia. Del resto, non fu tanto la forza del governo quanto la defezione dei sindacalisti moderati a riportare l'ordine nel paese: dopo un breve periodo di esitazione, infatti, la C.G.L. ordinò ai suoi membri di tornare al lavoro, e gradualmente gli scioperi cessarono.

La fine della prima guerra mondiale vide una rinascita delle speranze rivoluzionarie in Italia, incoraggiate dall'esempio della Rivoluzione russa. Tornando alla fine del 1919 da Londra, dove aveva trascorso gli anni del conflitto, Malatesta fu acclamato come un eroe popolare, e nel 1920 fondò a Milano il primo quotidiano anarchico italiano, *Umanità nova*. In quell'anno un'ondata di scioperi percorse l'Italia, e in agosto, in gran parte sotto l'influenza dell'Unione Sindacale Italiana — ne era a capo allora Armando Borghi — i metallurgici di Milano e Torino occuparono le fabbriche. Un'altra volta, sembrò l'inizio di un'era nuova, la grande occasione, se avessero lasciato passare la quale, come disse Malatesta, avrebbero pagato piú tardi con lagrime di sangue la paura instillata nella borghesia. Ma si ripeté quello che era accaduto nel 1914, al tempo della settimana rossa. La C.G.L. consigliò la moderazione, gli operai consegnarono le fabbriche in cambio di vaghe promesse di riforma, e nel giro di poche settimane seguirono arresti in massa di leaders degli scioperi, di anarchici e di sindacalisti militanti, compresi Malatesta e Borghi, che furono tenuti in carcere dieci mesi prima di essere sottoposti a processo e assolti nel 1922.

A questo punto, spinti dalla disillusione seguita al fallimento dello sciopero generale, intervennero gli individualisti terroristi, sempre sopravvissuti, nonostante l'influenza di Malatesta, come esigua minoranza in seno al movimento anarchico italiano. La notte del 23 marzo 1921 un gruppo di dieci si mise all'opera a Milano, deponendo bombe in un teatro, una centrale elettrica e un albergo. Nel teatro rimasero uccise ventun persone, e molte di piú furono ferite. L'impresa dei terroristi recò un danno enorme alla reputazione degli anarchici, in seno alla classe operaia non meno che alle altre, e, oltre a provocare nuovi arresti, fornì ai fascisti una giustificazione per la loro campagna contro la sinistra e un pretesto per rappresaglie violente. Essi

fecero un'incursione negli uffici di *Umanità nova*, distruggendo tutto, e con minacce e persecuzioni impedirono che il giornale riapparisse a Milano.

L'Italia era già avviata sulla china della dittatura, e gli anarchici erano tanto paralizzati dalla loro indecisione quanto i socialisti e i comunisti. Malatesta riprese le pubblicazioni di *Umanità nova* a Roma, ma il giornale sopravvisse solo pochi mesi, fino all'avvento di Mussolini al potere. Poi, mentre si diffondeva il terrore fascista, tutte le organizzazioni anarchiche e l'Unione Sindacale Italiana furono soppresse. I militanti o espatriarono o scomparvero nelle carceri o al confino. Solo Malatesta, benché tenuto d'occhio dalla polizia, non ebbe a soffrire persecuzioni dirette; morí nel 1932, ottantaduenne. Forse v'era qualche sincerità nelle frequenti manifestazioni di rispetto di Mussolini, rivoluzionario rinnegato, verso di lui; o forse lo salvò — com'era stato il caso di Tolstoj — la fama mondiale che le sue imprese gli avevano guadagnato. Rimase il simbolo, in Italia, di un movimento i cui altri rappresentanti attivi vivevano fuori dal raggio del terrore fascista, in esilio. I gruppi di espatriati, specialmente nelle Americhe, mantennero vivo l'anarchismo italiano fin dopo il 1944, quando poté rivivere nel suo paese, dove — benché la sua influenza sia di gran lunga inferiore a quella goduta in passato — esso è divenuto il piú forte fra i piccoli movimenti libertari sopravvissuti sino ad oggi.

12.

L'anarchia in Spagna

In rapporto al resto d'Europa la Spagna è stata sempre un paese isolato, cosí sul piano geografico come su quelli economico e storico; paese insieme conservatore e rivoluzionario, fedele alla tradizione e portato dalla violenza del temperamento ad eccessi ed estremismi; un paese abitato da una gente focosa e generosa, indipendente e di grande rigore morale; un paese in cui la maggioranza della popolazione vive dei prodotti — non certo lauti — della terra e dove la povertà non è un disonore per nessuno. Qui l'anarchismo trovò il terreno piú congeniale; per cinquant'anni — e per molto tempo dopo che aveva cessato di essere un movimento importante in ogni altra parte del mondo — esso diede alla Spagna un'idea che scaldava l'immaginazione dei poveri e una causa che contava centinaia di migliaia di seguaci in mezzo agli operai di Barcellona, ai braccianti di Madrid e soprattutto fra i contadini dell'Andalusia e dell'Aragona, del Levante e della Galizia. In queste condizioni eccezionalmente favorevoli, l'anarchia acquistò un'intensità morale che ne fece ben piú di una dottrina sociale e politica e finí col conferirle, in molte parti del paese, il carattere di una nuova religione. Gli anarchici spagnoli non soltanto erano piú numerosi, ma anche differivano per natura dai loro compagni di altri paesi europei.

Le fonti della loro dottrina erano tuttavia le stesse, ed essa aveva avuto gli stessi profeti: Proudhon, poi Bakunin, e al terzo posto, meno importante, Kropotkin. Già nel 1845 un discepolo di Proudhon, Ramón de la Sagra — che Max Nettlau ha definito il primo anarchico spagnolo — fondò a Coruña un giornale intitolato *El Porvenir*, presto soppresso dalle autorità, che può essere considerato a buon diritto il primo fra tutti i giornali anarchici: *Le Représentant du peuple* di Proudhon, che ebbe vita piú lunga, nacque infatti tre anni dopo. Durante la rivoluzione del 1848 Ramón de la Sagra fu a Parigi, dove partecipò alle attività di Proudhon e specialmente a quelle relative alla Ban-

ca del Popolo, ma in Spagna esercitò relativamente poca influenza, e morí in esilio.

Il movimento a cui noi oggi pensiamo come all'anarchismo spagnolo, con il suo estremismo e il suo millenarismo, fu però preceduto da quello che Max Nettlau ha definito un "apprendistato federalista," un periodo in cui l'influenza di Proudhon, nella sua forma moderata, giocò una parte importante nella storia politica spagnola. Il principale ispiratore del federalismo spagnolo, e il piú devoto fra gli apostoli di Proudhon, fu un funzionario di banca residente a Madrid, Pi y Margall; fatto significativo, era per nascita un catalano, e quindi predisposto all'avversione per il centralismo politico. Pi si mise in luce al tempo della rivoluzione spagnola del 1854, quando pubblicò il suo primo libro, *La Reacción y la revolución*. Le sue dottrine non erano perfettamente ortodosse, da un punto di vista anarchico; politicamente egli era anzi forse piú vicino a Jefferson che a Proudhon, poiché vagheggiava la creazione di un governo che procedesse in una direzione rivoluzionaria attraverso riforme graduali: "Dividerò e suddividerò il potere; lo renderò mutevole e procederò a distruggerlo." Alla fine del processo ci sarebbe stata l'anarchia; ma Pi y Margall, diversamente dagli anarchici autentici, contemplava la possibilità di assumere il potere al fine di smantellarne le strutture.

Piú tardi Pi divenne il principale traduttore delle opere di Proudhon in Spagna, cominciando con *Du principe fédératif* e facendogli poi seguire *Solution du problème social*, *De la capacité politique des classes ouvrières* e *Système des contradictions économiques*. Al tempo in cui apparve quest'ultimo — nel 1870 — erano disponibili in spagnolo abbastanza opere di Proudhon da rappresentare un'efficace introduzione agli aspetti piú significativi del suo pensiero. Queste traduzioni avrebbero avuto un effetto profondo e duraturo sullo sviluppo dell'anarchismo spagnolo dopo il 1870, ma prima di allora le idee proudhoniane, attraverso l'interpretazione di Pi, avevano già largamente ispirato il movimento federalista affermatosi all'inizio del decennio 1860-70. Il federalismo, naturalmente, non fu solo il frutto di influenze ideologiche esterne; le sue origini vanno cercate anche nel tradizionale regionalismo spagnolo, nel culto della *patria chica*, nel risentimento della Catalogna, della Galizia e dell'Aragona per il predominio castigliano. Durante la rivoluzione del 1873 i federalisti, con a capo Pi y Margall, conobbero la loro breve ora di glo-

ria; ma a quella data si era già affermata in Spagna l'influenza bakuniana.

Il federalismo proudhoniano nell'adattamento di Pi y Margall aveva fatto presa soprattutto sulla piccola borghesia (in particolare fuori dalla Castiglia), la classe dalla quale i movimenti rivoluzionari del secolo diciannovesimo avevano tratto fin allora la maggior parte delle loro reclute. Le idee di Bakunin trovarono immediata adesione fra gli artigiani, soprattutto a Barcellona e Madrid; e anche qui esisteva già un clima favorevole. Dopo il crollo del movimento rivoluzionario nel 1854 i lavoratori sia urbani sia rurali avevano manifestato piú volte il loro scontento. Il 1855 aveva visto uno sciopero generale a Barcellona e in altre città catalane, il 1861 una serie di sollevazioni tra i contadini andalusi, il 1866 gravi tumulti a Madrid; nel 1867, l'anno precedente la comparsa dei bakunisti in Spagna, un vasto movimento d'insurrezione rurale si era diffuso in Catalogna, Aragona e Valenza.

Parallelamente a queste esplosioni non organizzate di scontento, dal 1839 — anno in cui furono legalizzate le associazioni di lavoratori — si andarono formando organizzazioni operaie di vario genere. I tessili di Madrid cominciarono ad associarsi nel 1840, e tentarono senza successo di fondare nella città una federazione di associazioni di mestiere. Vi furono persino tentativi di creare gruppi socialisti. Nel 1846 Fernando Garrido, un discepolo di Fourier, fondò a Madrid un giornale socialista, *La Atracción*, e nel decennio 1860-70 divenne un ardente fautore della cooperazione. Molto piú a sinistra di Garrido era Antonio Gusart, che nel 1864 cominciò a pubblicare a Barcellona *El Obrero*, e nel 1865 indisse un congresso di quaranta associazioni operaie per creare una federazione di cooperative. Pare che nel 1862 delegati spagnoli all'Esposizione di Londra partecipassero alle discussioni che precedettero la fondazione della Prima Internazionale, e nel 1865 l'ufficio parigino dell'Associazione annunciava di essere in corrispondenza con "democratici spagnoli." Infine, al Congresso dell'Internazionale a Bruxelles nel 1868, comparve il primo delegato spagnolo, un operaio metallurgico che si faceva chiamare Sarro Magallan; il suo vero nome era A. Marsal y Anglosa, ed egli rappresentava l'Associazione operaia catalana e la Legión Ibérica del Trabajo. Marsal fece, per cosí dire, da anello di congiunzione tra due fasi del movimento operaio in Spagna: nel 1870 doveva infatti com-

parire al congresso in cui fu fondata la Federazione spagnola dell'Internazionale.

Ma fu la rivoluzione del settembre 1868 — che costrinse all'esilio la regina Isabella — quella che segnò il vero inizio del movimento anarchico in Spagna. Questa parve a Bakunin un'occasione d'oro per fondare di là dai Pirenei una federazione dell'Internazionale, sotto la sua egida anziché sotto quella di Marx, e organizzò quindi una campagna missionaria di considerevoli dimensioni. Élie Reclus, l'antropologo fratello di Élisée, e almeno due discepoli marsigliesi di Bakunin, Bastelica e Charles Alerini, furono in Spagna per conto di Bakunin negli ultimi mesi del 1868, ma le tradizioni anarchiche spagnole attribuiscono giustamente la maggior parte del merito per la fondazione del movimento a Giuseppe Fanelli, che arrivò a Barcellona, quasi senza un soldo, nell'ottobre del 1868. Fatto abbastanza curioso quando si consideri la successiva fama di Barcellona come centro dell'anarchismo spagnolo, Fanelli non riuscí a stabilire contatti in quella città; raggiunse quindi Madrid, dove Fernando Garrido gli fece conoscere alcuni giovani tipografi federalisti che erano già venuti in contatto con le idee libertarie attraverso le traduzioni di Pi y Margall da Proudhon, ma non avevano mai sentito parlare dell'Internazionale. Gonzales Morago, l'unico membro del gruppo che conoscesse un po' di francese e potesse quindi comunicare con Fanelli, organizzò una riunione che si può definire soltanto pentecostale. Parecchi fra i giovani presenti quella sera sarebbero diventati leaders del movimento anarchico in Spagna, e uno, Anselmo Lorenzo, ci ha lasciato un'eloquente descrizione dell'incontro.

> Fanelli era un uomo alto, dall'espressione dolce e pensosa, con una fitta barba nera e grandi occhi neri ed espressivi che lanciavano lampi o assumevano un'espressione di umana pietà, a seconda dei sentimenti che lo dominavano. La sua voce aveva risonanze metalliche e sapeva prendere tutte le inflessioni piú adatte a ciò ch'egli diceva, passando rapidamente da accenti d'ira e minaccia contro tiranni e sfruttatori ad altri di dolore, rimpianto e consolazione quando parlava delle pene degli sfruttati, o come uno che le capisce pur senza patirle di persona, o come uno che, per altruismo, gioisce nel presentare un ideale ultrarivoluzionario di pace e fraternità. Parlava in francese e in italiano, ma noi capivamo la sua mimica espressiva e riuscivamo a seguire il suo discorso.

In quell'ora straordinaria di comunicazione al di sopra delle barriere del linguaggio nacque l'anarchismo spagnolo. Quasi tutti gli ascoltatori di Fanelli si convertirono imme-

diatamente alle dottrine di Bakunin, e pochi giorni dopo, tornato a Barcellona, Fanelli ripeté l'impresa. Rimase in Spagna alcune settimane, e pur non imparando quasi neppure una parola di spagnolo riuscí, in un incontro dopo l'altro, a convertire uomini che non conoscevano altra lingua. Non aveva mai dimostrato prima né mai dimostrò in seguito simili capacità di persuasione; il suo successo si può dunque spiegare soltanto supponendo che, in quel periodo di fermento sociale, quando gli operai e i giovani intellettuali trovavano il federalismo di Pi y Margall troppo blando e graduale per i loro impazienti desideri, la dottrina di Bakunin — che conteneva i principi di base del federalismo ma li oltrepassava — fosse proprio il credo che essi aspettavano.

Da questi modesti inizi si sviluppò rapidamente un movimento di considerevole portata. Cominciarono ad uscire giornali internazionalisti: *La Federación* a Barcellona e *Solidaridad* a Madrid. Sezioni dell'Internazionale furono fondate in Andalusia, in Valenza e nella Spagna settentrionale, e al principio del 1870 l'associazione contava già 15.000 membri spagnoli. Due delegati spagnoli, il dottor Gaspar Sentiñon e il tipografo Rafael Farga-Pellicer, parteciparono al congresso dell'Internazionale svoltosi a Basilea nel 1869, e fecero parte della maggioranza bakuniana in quel primo vittorioso round della lotta con Marx. Mentre erano a Basilea, Bakunin li arruolò nella sua Fratellanza Internazionale, e seguendo il suo suggerimento essi fondarono, al loro ritorno, una Alleanza della democrazia socialista. Pare che quest'ultima fosse un'organizzazione separata dalla vecchia Alleanza, e formò un nucleo segreto di iniziati in seno alla Federazione spagnola dell'Internazionale.

La Federazione fu fondata ad un congresso generale che si tenne a Barcellona nel giugno 1870. Vi parteciparono novanta delegati, rappresentanti 150 società operaie con 40.000 membri; ma alcune di esse erano sindacati che non si erano ancora affiliati ufficialmente all'Internazionale, e il numero effettivo di internazionalisti si aggirava probabilmente intorno a 20.000. Furono adottati per la Spagna gli statuti della Fédération Jurassienne e il Congresso non lasciò dubbi sulle proprie inclinazioni bakuniane. È vero che poco dopo ebbe luogo una scissione, dovuta alle attività di Paul Lafargue, che Marx aveva mandato a Madrid a combattere l'influenza di Bakunin, ma solo un'esigua minoranza entrò a far parte delle sezioni autoritarie, e nel com-

plesso il movimento operaio spagnolo mantenne un orientamento anarchico.

Frattanto Amedeo di Savoia aveva accettato la corona spagnola, e nei primi mesi del suo regno l'Internazionale non solo accrebbe il numero dei propri membri, ma anche organizzò con successo una serie di scioperi a Barcellona. Questo successo provocò la reazione del governo; la polizia cominciò ad arrestare leaders internazionalisti, e il consiglio regionale migrò a Lisbona, dove fondò una sezione che divenne il primo nucleo del movimento anarchico in Portogallo. I membri del consiglio regionale rimasero là tre mesi, vivendo in comunità e aspettando il momento piú opportuno per tornare in Spagna. Le persecuzioni contro l'Internazionale non tardarono a placarsi, e nel settembre i leaders erano di nuovo nel paese, a Valenza, per un congresso che creò una complicata struttura di federazioni locali e decise di fondare sindacati per particolari industrie, entro l'ambito piú vasto dell'Internazionale. Il gennaio seguente, preoccupato da questi segni di ripresa, il governo sciolse ufficialmente l'Internazionale adducendo il pretesto che era un'organizzazione con affiliazioni fuori della Spagna. L'Associazione non tenne alcun conto dell'editto e nella primavera del 1872 Anselmo Lorenzo intraprese una sorta di viaggio apostolico nelle campagne andaluse, dove cominciò a convertire i piccoli agricoltori e i braccianti senza terra che dovevano diventare un elemento tanto importante del movimento anarchico spagnolo.

Intanto la Federazione spagnola aveva preso posizione nella controversia in seno all'Internazionale. Anselmo Lorenzo aveva partecipato come delegato alla conferenza londinese del 1871, e poco tempo dopo gli internazionalisti spagnoli avevano dichiarato la loro approvazione per la circolare di Sonvillier. Al congresso dell'Aia i loro delegati fecero parte della minoranza bakuniana, e piú tardi, a Saint-Imier, ebbero parte attiva nella fondazione dell'Internazionale anti-autoritaria. Infine, nel dicembre 1872, un Congresso generale svoltosi a Cordova approvò all'unanimità le decisioni del congresso di Saint-Imier e accettò per la Spagna lo stesso tipo di organizzazione decentrata ch'era stata adottata per l'Internazionale, ed in base alla quale le sezioni locali venivano considerate autonome e il consiglio regionale si trasformava in un ufficio di corrispondenza e statistica. Sopravvisse tuttavia una specie di organizzazione segreta di militanti influenti, che, pur non avendo esi-

stenza ufficiale, praticamente controllava la politica dell'Internazionale.

Nel giugno 1873, quando Amedeo decise di abbandonare lo scomodo trono spagnolo e venne nuovamente proclamata la repubblica, la forza dell'Internazionale era cresciuta ancora in misura considerevole, e per la prima volta la maggioranza dei suoi membri — ora 50.000 — apparteneva ai distretti rurali del sud. Nella nuova repubblica la "linea" federalista dei discendenti di Proudhon giocò una parte importante. Fu Pi y Margall a convincere le Cortes che la Spagna doveva diventare una repubblica federale e ad occupare la carica di presidente, impegnandosi a guidare il paese verso l'instaurazione di un'amministrazione decentrata in cui le regioni sarebbero diventate cantoni largamente autonomi, in cui alla Chiesa sarebbe stata tolta gran parte del suo potere, e in cui le comunità contadine avrebbe preso possesso delle terre incolte nei grandi latifondi del sud. Ma la presidenza di Pi y Margall fu breve e infelice, perché la repubblica non durò a lungo, in parte a causa della sollevazione dei reazionari carlisti nel nord, in parte perché i federalisti fanatici del sud decisero di dare per scontata la loro indipendenza ancor prima che fosse legalizzata. Quasi tutte le grandi città dell'Andalusia e del Levante — Siviglia, Granata, Valenza, Cadice, Malaga e Cartagena — si proclamarono cantoni liberi. Furono creati Comitati di Salute Pubblica; le chiese furono chiuse, i ricchi tassati. Pi y Margall rassegnò le dimissioni in segno di protesta quando il governo provvisorio di Madrid decise di inviare truppe nel sud. Le insurrezioni furono rapidamente domate dappertutto tranne a Cartagena, dove si raccolsero i ribelli federalisti di tutta la regione, che tennero testa ad un assedio durato quasi cinque mesi.

Gli anarchici giocarono solo una parte di secondo piano nella lotta per la vita o per la morte intrapresa dai federalisti. L'Internazionale in quanto organizzazione si astenne da qualsiasi intervento, avendo adottato una risoluzione che condannava ogni attività politica; ma i membri erano liberi di seguire le loro inclinazioni, e alcuni di essi parteciparono alle insurrezioni e persino fecero parte dei Comitati di Salute Pubblica. Gli anarchici intrapresero nel 1873 anche alcune attività indipendenti, non molto importanti ma indicative delle future tendenze del movimento. Provocarono alcune piccole insurrezioni in villaggi andalusi, ma la principale impresa internazionalista del periodo fu la rivoluzione in miniatura nella città di Alcoy, centro dell'in-

dustria cartiera, vicina a Valenza. Alcoy era una vecchia roccaforte internazionalista, grazie soprattutto alle attività di un insegnante anarchico, Albarracín. Non appena proclamata la repubblica, gli operai delle cartiere entrarono in sciopero per la giornata lavorativa di otto ore, ch'era parte del programma industriale del governo federalista. Mentre essi dimostravano davanti al municipio, la polizia aperse il fuoco, ne seguí uno scontro generale, che durò tutta la notte e parte del giorno successivo. Guidati — cosí vuole la leggenda — da Albarracín montato su un cavallo bianco, gli operai assunsero il controllo della città dopo avere ucciso una decina di poliziotti. Giustiziarono il sindaco, che ritenevano colpevole di avere dato inizio ai combattimenti, appiccarono il fuoco ad alcune fabbriche e case di ricchi e, ultima grottesca vendetta, percorsero in corteo trionfale le strade della città portando come trofei le teste dei nemici uccisi.

Violenze di questo tipo non rappresentavano una novità in Spagna. Episodi dello stesso genere avevano accompagnato molte altre rivolte popolari, ed erano ancora poca cosa in confronto agli atti di crudeltà commessi dai carlisti di Navarra contro i liberali caduti nelle loro mani. Inoltre, gli incidenti di Alcoy rimasero un fatto isolato, e ciò dimostra quanto aliena fosse l'Internazionale, in questo periodo, da una politica generale di violenza. Ma l'impresa dei ribelli provocò una reazione furibonda, dovuta non tanto all'indignazione per i fatti di sangue, che come abbiamo detto non erano nulla d'insolito, quanto all'idea che lo scontento popolare, fin allora esploso in modo sporadico e non organizzato, era adesso incanalato e diretto da una potente organizzazione rivoluzionaria. È certo infatti che, nonostante la generale inazione del 1873, e nonostante le furiose persecuzioni cui fu fatta segno dopo l'episodio di Alcoy, l'Internazionale vide crescere sia la sua influenza sia il numero dei suoi membri in conseguenza della tensione generale che prevalse nei primi mesi di vita della repubblica. Nel 1873 i delegati spagnoli al congresso di Ginevra dell'Internazionale di Saint-Imier dichiararono di rappresentare 300.000 membri; la cifra era però certamente esagerata, e stime piú attendibili indicano per il 1873 un numero di membri compreso fra i 50 e i 60.000.

La costante espansione dell'Internazionale le attirò l'ostilità di tutte le forze reazionarie in Spagna, e quando l'esercito assunse il controllo del paese nel gennaio 1874 e sciolse le Cortes, preparando la strada alla restaurazione

della monarchia borbonica, una delle sue prime iniziative fu la soppressione della Federazione spagnola. Questa volta le autorità intrapresero un'azione energica per porre in atto le loro intenzioni, disperdendo sezioni locali, sindacati, gruppi operai di discussione, arrestando circa 500 militanti attivi, mentre un numero molto maggiore prendeva la strada dell'esilio. Dovevano passare sette anni prima che fossero abrogate le leggi che dichiaravano illegali tutte le organizzazioni operaie, ma gli anarchici continuarono clandestinamente le loro attività con discreto successo. Solo pochi mesi dopo la soppressione ufficiale dell'Internazionale, nel giugno 1874, vi fu un congresso segreto cui parteciparono i delegati di oltre 400 sezioni sparse in tutta la Spagna. Seguirono altri congressi, e frattanto giornali clandestini venivano distribuiti largamente, soprattutto in Andalusia, dove l'anarchismo sopravvisse come movimento di massa durante gli anni della clandestinità. Nelle città i sindacati erano nell'impossibilità di funzionare e rimanevano solo élites ristrettissime, i cui membri si incontravano di nascosto e concludevano assai poco; ma nelle campagne del sud l'anarchismo contadino, con il suo peculiare entusiasmo semi-religioso, cominciò proprio in quegli anni ad evolversi in un movimento destinato a diventare potente e a rimanere tale per piú di mezzo secolo. Il suo carattere è stato ben descritto da Gerald Brenan, che alla fine di questo periodo visse nella Spagna meridionale e osservò da vicino gli anarchici contadini in azione:

> L'anarchismo rurale sviluppatosi nel sud della Spagna aveva un carattere diverso... da quello delle grandi città del nord. "L'idea" — cosí era chiamata — veniva diffusa di villaggio in villaggio da "apostoli" anarchici. Nelle gañanías, nelle baracche cioè dei braccianti agricoli, in casupole isolate, al lume di *candiles* ad olio, gli apostoli parlavano di libertà, d'eguaglianza, di giustizia ad ascoltatori estatici. In cittadine e villaggi si formarono piccoli circoli che fondarono scuole serali dove molti impararono a leggere, svolsero un'opera di propaganda antireligiosa e in molti casi praticarono il vegetarianismo e l'astinenza dalle bevande alcoliche. Alcuni rinunciarono anche al tabacco e al caffè, e un vecchio apostolo di mia conoscenza sosteneva che, quando fosse cominciata l'era della libertà, gli uomini sarebbero vissuti di alimenti crudi, coltivati con le loro stesse mani. Ma la caratteristica principale dell'anarchismo andaluso era l'ingenuo millenarismo. Ogni movimento nuovo, ogni sciopero erano interpretati come un presagio dell'avvento imminente di un'età di abbondanza in cui tutti — persino la Guardia Civile e i proprietari terrieri — sarebbero stati liberi e felici. Come questo sarebbe avvenuto, nessuno sapeva dirlo; nessuno avanzava proposte positive, a parte quelle di prendere possesso della terra (e in certi luoghi neppur questo) e di bruciare le chiese.

Con tutto il suo ingenuo millenarismo, il rivoluzionarismo contadino andaluso non rappresentava affatto una perversione della dottrina anarchica. Nella sua purezza e primitività, esso metteva anzi in evidenza certi elementi dell'anarchismo che assertori piú colti hanno generalmente lasciato nell'ombra; in particolare l'elemento moralistico e quel trasferirsi con lo spirito in un mondo senza tempo, fuori del progresso, liberato da ogni tentazione materiale, che è un elemento caratteristico dell'atteggiamento religioso del vero anarchico nero.

Un'era nuova e piú violenta nella storia del movimento anarchico spagnolo ebbe inizio nel 1878, quando un giovane bottaio tarragonese, Juan Oliva Moncasi, tentò di uccidere Alfonso XII. Ne seguirono arresti in massa di anarchici e sindacalisti militanti, e nei due anni successivi vi furono scioperi di rappresaglia in Catalogna e incendi di proprietà agricole in Andalusia, a cui il governo reagí con altre repressioni: un circolo vizioso che fu spezzato solo nel 1881, quando un ministero liberale decise di tornare a legalizzare le organizzazioni operaie. L'Internazionale uscí dalla clandestinità e immediatamente si dissolse, per risorgere dalle sue ceneri pochi mesi dopo sotto il nuovo nome di Federazione dei Lavoratori della Regione Spagnola. Riacquistò presto un numero di membri quasi pari a quello che contava al tempo del suo scioglimento ufficiale, nel 1874, ma fin dall'inizio la sua esistenza fu complicata da divergenze regionali fra i catalani, che volevano concentrare gli sforzi nelle attività sindacali, e i contadini andalusi, piú fanatici, fautori dell'azione violenta. Queste divergenze sfociarono, al congresso di Siviglia del 1882, nella scissione di un gruppo che, sotto il nome di "Los Desheredados," (i Diseredati) si staccò dalla Federazione per formare una propria organizzazione terroristica. Le dottrine dei Desheredados furono denunciate dagli altri anarchici al congresso della Federazione svoltosi a Valenza nel 1883, ma l'unico risultato furono minacce — mai messe in atto — contro la vita di Farga-Pellicer e di altri leaders della Federazione.

Difficile stabilire in quale misura i Desheredados traducessero in pratica le loro dottrine di violenza, ma è certo che la loro indiscriminata difesa dell'assassinio riuscí estremamente utile alla Guardia Civil nel misterioso caso della "Mano Negra" che nel 1883 servì di pretesto per la temporanea distruzione del movimento anarchico in Andalusia. Un taverniere di un villaggio vicino a Jerez, sospettato di essere un informatore della polizia, fu ucciso da contadini

del luogo. Il comandante della Guardia Civil incaricato delle indagini affermò di avere le prove che l'assassinio era opera di una grande società segreta, chiamata appunto "La Mano Negra," la quale progettava il massacro di tutti i proprietari terrieri e funzionari governativi dell'Andalusia. La polizia si mise immediatamente all'opera, arrestando tutti gli anarchici attivi che le riuscí di trovare; informatori e agenti provocatori si moltiplicarono e prosperarono, si strapparono confessioni con la tortura. La maggioranza dei prigionieri venne poi rimessa in libertà, ma un centinaio di loro fu sottoposto ad un processo che si concluse con quattordici condanne a morte, sette delle quali eseguite nella piazza di Jerez. La verità a proposito della "Mano Negra" non è mai stata del tutto chiarita, ma quasi tutti gli osservatori imparziali che hanno studiato il caso sono giunti a dubitare dell'esistenza di un'organizzazione su vasta scala. È probabile che nell'area di Jerez operassero piccoli gruppi di terroristi, dello stesso tipo primitivo cui apparteneva la Banda Nera di Monceau-les-Mines, e che alcuni Desheredados fossero implicati nelle loro attività; ma furono provati solo tre assassinî — di informatori della polizia —, ed è improbabile che tutti gli uomini condannati a morte o incarcerati vi avessero avuto parte.

In ogn modo, esistesse o no, la polizia usò la Mano Negra come pretesto per un vasto tentativo di distruggere l'anarchismo in Andalusia. Almeno per il momento, il successo fu quasi completo. In quasi tutta la Spagna meridionale la Federazione, o ciò che ne rimaneva, fu ridotta alla clandestinità, e le restò fedele solo un gruppo sparuto di fervidi militanti: alla fine della campagna il numero dei membri andalusi della Federazione era sceso dai 30.000 del 1882 a 3.000.

Nello stesso tempo, ma per altri motivi, la Federazione stava perdendo terreno anche in Catalogna. Mentre gli anarchici svizzeri, italiani e francesi erano passati dal collettivismo bakuniano al comunismo anarchico verso la fine del decennio 1870-80, gli spagnoli acquistarono coscienza del conflitto solo alla metà del decennio successivo, quando furono pubblicate le prime traduzioni in lingua spagnola delle opere di Kropotkin. Ma non si trattava soltanto di un conflitto fra due concezioni del modo di distribuire i prodotti del lavoro: il problema era complicato dalla divergenza degli atteggiamenti nei confronti del problema organizzativo. I comunisti anarchici che cominciavano ad apparire a Barcellona fecero proprie le idee ormai correnti in

Francia e in Italia, sostenendo che era necessario organizzarsi in gruppi formati soltanto di propagandisti attivi; i collettivisti, fedeli alla linea politica della vecchia Internazionale, erano invece favorevoli a vaste organizzazioni operaie, che dovevano essere guidate da élites di anarchici convinti, ma non avrebbero implicato la rinuncia completa alle masse di iscritti.

Nel 1888 le due fazioni esistenti in Catalogna erano diventate cosí chiaramente consapevoli delle loro divergenze da fondare due organizzazioni separate. I sindacati formarono il Pacto de Unión y Solidaridad, e i militanti "puri" crearono una Organización anarquista de la región española; alcuni membri di quest'ultima appartenevano però anche al Patto d'Unione, sicché la divisione non fu mai del tutto chiara. Questa duplice organizzazione di sindacalisti libertari e militanti anarchici sopravvisse in Spagna sino alla fine del decennio 1930-40; nonostante le divergenze, le due correnti mantennero costanti rapporti reciproci, ed è anzi probabile che non avrebbero potuto sopravvivere separate.

Come in Francia, anche in Spagna l'inizio dell'ultimo decennio del secolo fu contraddistinto da esplosioni di violenza: insurrezioni, lanci di bombe, assassinî. Nei primi mesi del 1892 le regioni rurali furono percorse da una di quelle periodiche ventate d'entusiasmo che sono sempre state tipiche dell'anarchismo andaluso. Al grido di "Viva l'anarchia!" quattromila contadini armati di falci entrarono in Jerez e uccisero alcuni bottegai impopolari. Dopo una notte di sporadici scontri fra insorti e Guardia Civil, arrivò un contingente di cavalleria e la rivolta fu rapidamente domata. Quattro leaders contadini furono giustiziati e molti altri condannati a lunghi periodi di detenzione; che cosa fosse la giustizia spagnola in questo periodo si può dedurre dal fatto che fra i condannati al carcere fu incluso un uomo che allo scoppio della rivolta era già in prigione, a Cadice, per un altro reato politico.

Nello stesso periodo in cui ebbe luogo la rivolta di Jerez, i sindacati di Barcellona indissero uno sciopero generale per la giornata di otto ore, e una campagna di attentati dinamitardi, iniziata nel 1891, si estese fino a raggiungere proporzioni epidemiche, dapprincipio senza causare gravi danni né alle persone né alle proprietà. Alcune fra quelle bombe furono certamente lanciate o deposte da anarchici — era particolarmente attivo in mezzo a loro un piccolo gruppo d'italiani — ma altri attentati furono opera di

agenti assoldati dalla polizia o dall'associazione dei datori di lavoro, i cui *pistoleros* prezzolati iniziarono in questo periodo una specie di guerriglia di strada con anarchici militanti. Intorno al 1893 la violenza assunse forme piú gravi. Un giovane anarchico di nome Pallas, che aveva partecipato alla spedizione di Malatesta in Patagonia alla ricerca dell'oro, lanciò una bomba contro Martínez Campos, capitano generale di Barcellona. Fallí il bersaglio, ma ciò non impedí che fosse portato davanti alla corte marziale e giustiziato. Per vendicarlo, l'amico Santiago Salvador lanciò una bomba al teatro Liceo, uccidendo venti persone. L'orrore suscitato da questo gesto atroce forní al governo il pretesto per creare una speciale forza di polizia anti-anarchica, la Brigada Social, e per arrestare indiscriminatamente tutti i leaders anarchici sui quali riuscí a mettere le mani. Parecchi di loro, manifestamente innocenti, furono giustiziati insieme al colpevole, Santiago Salvador.

Uno tra gli effetti di questi provvedimenti governativi fu un intensificarsi delle violenze a Barcellona. Crebbe il numero degli attentati dinamitardi e delle sparatorie, e la polizia reagí con altri arresti e con il frequente ricorso alla tortura per strappare confessioni. Poi, nel giugno 1896, da una finestra fu lanciata una bomba contro la processione del Corpus Domini che percorreva le vie di Barcellona. L'attentatore non fu mai scoperto, ma non si mancò di notare che la bomba era stata lanciata non contro la testa della processione, dove camminavano tutti i funzionari odiati dagli anarchici, ma contro la coda, dove uccise soltanto uomini e donne della classe operaia. Repubblicani e anarchici accusarono i clericali di essere i mandanti, ma il generale Weyler, il nuovo capitano generale di Barcellona (che si sarebbe poi acquistato trista fama per le crudeltà commesse a Cuba), ebbe il pretesto per una campagna di arresti contro tutti gli oppositori del regime, anarchici, repubblicani, socialisti, liberi pensatori e separatisti catalani: circa 400 furono chiusi nelle celle e nelle segrete della prigione di Montjuich, fuori di Barcellona, dove i thugs della Brigada Social li sottoposero a torture cosí atroci che parecchi prigionieri morirono prima del processo. Ottantasette furono infine portati in tribunale, ma questa volta la notizia delle torture aveva valicato i Pirenei suscitando in tutto il mondo un'ondata d'indignazione, di modo che il tribunale pronunciò solo ventisei condanne, otto a morte, le altre a lunghi periodi di detenzione. Cinque condanne vennero poi eseguite, ma non fu dimostrata in modo convincente la re-

sponsabilità di nessuno degli imputati per l'attentato del giugno 1896. Il governo Canovas perseguitò persino i sessantun assolti, deportandoli nella colonia africana del Rio de Oro, dal clima micidiale. Come Sadi Carnot, Canovas pagò per la sua crudeltà: nella stazione termale di Santa Aguada, nei Pirenei, fu ucciso dall'anarchico italiano Michele Angiolillo, giunto fin là da Londra con la precisa intenzione di vendicare gli orrori di Montjuich.

Nell'ultimo decennio del secolo l'anarchismo spagnolo ebbe in comune con il movimento francese non solo il terrorismo, ma anche le simpatie di intellettuali e artisti. Nel 1896 fu fondato il piú importante giornale teorico anarchico in Spagna, *La Revista Blanca*, e vi collaborarono professori d'università, ingegneri, uomini di lettere e persino ex ufficiali dell'esercito. Pur non attirando a sé tanti scrittori e pittori famosi come il movimento in Francia, l'anarchismo spagnolo contò fra i suoi simpatizzanti — almeno per un certo tempo — non solo il giovane Pablo Picasso ma anche il grande romanziere Pío Baroja, che scrisse almeno un libro, *Aurora Roja*, ispirato ai suoi diretti rapporti con gli anarchici. Un'altra manifestazione dell'intellettualismo anarchico fu il movimento per la creazione di scuole libertarie. La fine di Francisco Ferrer, ingiustamente condannato a morte e giustiziato nel 1909 — piú avanti torneremo su questo episodio con maggiore abbondanza di particolari — fece di lui, per diritto di martirio, il piú celebre esponente del movimento; ma la sua Escuela Moderna fu solo uno tra i molti esperimenti compiuti in Catalogna e nei villaggi andalusi, con il fine di impartire un'istruzione a contadini ed operai adulti. Dopo la morte di Ferrer gli anarchici gli attribuirono, a scopi propagandistici, qualità di educatore che in realtà non possedette mai; era un razionalista ortodosso, piuttosto pedante e senza fantasia, e i suoi pochi scritti non rivelano certo una concezione originale dei problemi educativi. Tuttavia ribellarsi contro il predominio della Chiesa in campo educativo era già molto, nella Spagna di fine ottocento; la sorte di Ferrer doveva dimostrare quanto fosse pericolosa quell'audacia.

Anche piú importante del movimento educativo fu la ripresa dell'attività sindacale sullo scorcio del secolo, quando l'esempio del sindacalismo rivoluzionario francese ridiede energia all'ala collettivista del movimento anarchico spagnolo. L'idea dello sciopero generale, ora presentato dai teorici francesi come il supremo strumento strategico rivoluzionario, fece subito presa sul millenarismo spagnolo.

Uno sciopero di metallurgici a Barcellona, nel 1902, si allargò effettivamente a tutta la città; il suo fallimento determinò la disgregazione della piú recente reincarnazione della vecchia Internazionale: la Federazione dei Lavoratori della Regione Spagnola, fondata nel 1900. Poco dopo il movimento si diffuse alle campagne, specialmente nelle province di Cadice e Siviglia, dove agli scioperi si accompagnarono richieste di una ripartizione delle grandi proprietà terriere. Tutte queste iniziative fallirono, perché i braccianti guadagnavano appena di che non morire di fame anche quando lavoravano, e non avevano risorse per lottare a lungo; inoltre, con la loro limitata concezione della *patria chica*, della comunità contadina, raramente guardavano oltre gli orizzonti del loro villaggio, e cosí, invece di coordinare gli sforzi — il che avrebbe permesso loro di ottenere almeno qualche miglioramento nelle condizioni di vita e di lavoro —, si abbandonarono a una serie di sporadiche e isolate esplosioni di violenza, che la Guardia Civil domò una per una senza difficoltà.

Gli operai di Barcellona continuavano frattanto a seguire con profondo interesse i successi della C.G.T. in Francia, dovuti in gran parte agli anarchici che avevano conquistato posizioni d'influenza nelle sue gerarchie, e nel 1907 i sindacati libertari catalani si unirono in una federazione specificamente sindacalista, nota col nome di Solidaridad Obrera, che si allargò rapidamente a tutta la Catalogna e tenne il suo primo congresso all'inizio nel 1908.

Il nuovo movimento intraprese la sua prima grande offensiva nel luglio 1909, quando l'esercito spagnolo subí una grave sconfitta in una delle sue perenni guerre con le tribú del Rif, nel Marocco, e il governo decise di chiamare sotto le armi i riservisti catalani. È difficile non vedere un'intenzione provocatoria nel fatto che furono richiamati soltanto uomini di questa provincia cosí ostinatamente separatista. Anarchici, socialisti e sindacalisti si accordarono per un'azione comune, e la *Solidaridad Obrera* indisse uno sciopero generale. Nella "settimana tragica" che ne seguí vi furono scontri sanguinosi per le strade di Barcellona; alla polizia e all'esercito occorsero cinque giorni per riprendere il controllo della situazione. Quasi 200 lavoratori furono uccisi soltanto per le strade, e — in una di quelle esplosioni di anticlericalismo che accompagnano abitualmente le sollevazioni popolari in Spagna — furono bruciati piú di cinquanta chiese e conventi ed uccisi parecchi sacerdoti. Il governo conservatore reagí nel modo consueto,

con arresti in massa, torture a Montjuich ed esecuzioni sommarie, compresa quella di Francisco Ferrer. Questi era in Inghilterra durante la "settimana tragica," ma fu egualmente mandato davanti alla corte marziale e fucilato come fomentatore della rivolta. Come dopo le atrocità accadute a Montjuich nel 1896, l'opinione pubblica mondiale reagí con profonda indignazione; Ferrer diventò un martire di fama internazionale e persino in Spagna la reazione contro i metodi usati dalle autorità fu tale da costringere il premier conservatore Maura a dimettersi e da mandare al potere il governo liberale di Canalejas.

La "settimana tragica" e le sue conseguenze fecero capire ai libertari spagnoli la necessità di una piú forte organizzazione di lotta, e nell'ottobre 1910 rappresentanti di sindacati di tutta la Spagna si radunarono a Siviglia per un congresso destinato a passare alla storia. Solo i sindacati socialisti già federati nell'U.G.T. non vi parteciparono; la grande maggioranza degli altri sindacati vi mandò i suoi rappresentanti, e fu deciso di fondare un'organizzazione nuova, la famosa Confederación Nacional del Trabajo, meglio nota come C.N.T.

Essa fu ispirata all'esempio della C.G.T. francese, ma ne differí poi sotto molti importanti aspetti. In primo luogo, leaders anarchici ne assunsero subito e mantennero poi sempre il controllo. È vero che vi aderirono molti operai non anarchici, e persino alcuni socialisti, ma non raggiunsero mai posizioni d'influenza. Inoltre, all'inizio non fu imitata la duplice organizzazione della C.G.T.: le Bourses du Travail locali e le associazioni di mestiere nazionali unite in una complessa struttura confederativa. La C.N.T. si fondò piuttosto sui locali Sindicatos Únicos, che riunivano gli operai di tutti i tipi e di tutte le specializzazioni in una stessa fabbrica e addirittura in una stessa città. Prevalse cosí la tendenza a identificare il sindacato con la località, in accordo con le tradizioni anarchiche che vedevano nella comune l'unità sociale di base, e fra i Sindicatos Unicos furono stabiliti legami privi di ogni rigidezza organizzativa, unendoli nella federazione regionale e infine in quella nazionale. Si evitò con tanta cura di creare una burocrazia permanente che la C.N.T. ebbe un solo funzionario stipendiato; il resto del lavoro di quell'enorme organizzazione era svolto da operai scelti dai loro compagni. Questo fu possibile perché la C.N.T. non assunse mai la funzione di società di mutuo soccorso del sindacato normale e non creò neppure fondi per sussidiare gli scioperanti; l'istintiva solida-

rietà fra lavoratori era considerata una protezione sufficiente in una lotta che non si credeva dovesse essere molto lunga, poiché presto vi avrebbe messo fine l'avvento di un mondo nuovo. Fin dall'inizio gli anarchici considerarono la C.N.T. uno strumento della rivoluzione; ma le organizzazioni di massa tendono per natura all'inerzia, e anche la C.N.T. doveva rivelare quelle inclinazioni riformistiche e quella tendenza a vedere nel sindacato il mezzo e il fine della rivoluzione che portarono la C.G.T. francese su posizioni cosí lontane dall'anarcosindacalismo puro.

L'entusiasmo destato dalla fondazione della C.N.T. determinò un'immediata ripresa dell'anarchismo nelle aree rurali andaluse e un'ondata di scioperi altrove. Uno spettacolare sciopero generale a Saragozza si trasformò in un'insurrezione armata. Vi furono altri scioperi a Siviglia e Bilbao, dove i socialisti della U.G.T. fecero causa comune con gli anarco-sindacalisti. A Cullera, presso Valenza, gli operai in sciopero proclamarono la città una comune indipendente dalla Spagna: procedimento imitato in anni successivi dagli insorti di molti villaggi delle province meridionali. Canalejas reagí a queste manifestazioni dichiarando illegale la C.N.T. e nel 1912, quando i sindacati dei ferrovieri indissero uno sciopero, costrinse i dipendenti delle ferrovie a tornare al lavoro mobilitandoli a norma delle leggi militari. Ma la C.N.T. continuò a prosperare come organizzazione clandestina, e Canalejas pagò per ciò che aveva fatto, come Canovas prima di lui, cadendo sotto il proiettile di un anarchico in una libreria madrilena.

Nel 1914 la C.N.T. uscí dalla clandestinità; in quell'intervallo di tempo la diffusione dell'anarchismo rurale dall'Andalusia nel Levante le aveva conferito nuova forza e nel corso della prima guerra mondiale varie circostanze le consentirono nuovi successi. Nel 1917 i leaders dell'U.G.T. indissero in tutta la nazione uno sciopero generale per una repubblica democratica e socialista; la C.N.T. aderí allo sciopero, ma il fallimento di questo le recò vantaggio screditando temporaneamente i leaders socialisti. Anche il successo della rivoluzione russa accrebbe il prestigio della C.N.T. in quanto organizzazione dichiaratamente rivoluzionaria, e nel 1918 i militanti piú fervidi tennero un Congresso Nazionale Anarchico a Madrid per decidere il loro atteggiamento nei confronti del sindacalismo nella grande lotta che appariva imminente. Diversamente dagli anarchici francesi e italiani, furono quasi unanimi nel decidere che, sebbene la C.N.T. non potesse essere considerata un'orga-

nizzazione autenticamente anarchica, essi dovevano permearla e guidarla, affinché anche i membri non impegnati fossero penetrati dallo spirito libertario. Nel 1919, quando la C.N.T. tenne un congresso a Madrid, il numero dei suoi membri era salito a 700.000, concentrati per la maggior parte in Catalogna, Andalusia, Levante e Galizia, dove il movimento aveva stabilito di recente un nuovo centro d'attività.[1]

Data la sua influenza in Spagna, la C.N.T. fu fatta segno ad una corte assidua da parte dell'appena fondata Internazionale Comunista (la Terza). Dapprincipio i suoi membri furono attratti dai successi della rivoluzione russa, e un gruppo di delegati in visita a Mosca (ne erano a capo Andres Nin e Joaquin Maurin, piú tardi leaders del dissidente Partito Obrero de Unificación Marxista) promise l'appoggio della Confederazione all'organizzazione comunista. Ma nel 1921 un altro leader sindacalista, Ángel Pestaña, tornò dalla Russia con le notizie delle persecuzioni bolsceviche contro gli anarchici e della brutale repressione della rivolta dei marinai di Kronstadt. I suoi rapporti indussero anarchici e sindacalisti spagnoli a cambiare completamente atteggiamento; al congresso di Saragozza nel 1922 la C.N.T. riaffermò la propria fede nel socialismo libertario e decise di ritirarsi dalla Terza Internazionale per aderire alla nuova organizzazione socialista, l'Associazione internazionale dei lavoratori che si stava allora fondando a Berlino. Non vi fu nulla di simile a quell'esodo in massa di anarcosindacalisti nell'appena fondato partito comunista che si verificò in Francia al principio del decennio 1920-30. Le file degli anarchici spagnoli rimasero compatte.

Gli anni dal 1919 all'inizio della dittatura di Primo de Rivera nel 1923 videro un aspro conflitto tra la C.N.T. e le organizzazioni dei datori di lavoro a Barcellona. Le violenze che contraddistinsero questo periodo e il resto della storia della C.N.T. sino alla fine della Guerra Civile nel 1939 vanno viste, come ho già accennato, nel contesto della generale tradizione spagnola di violenza politica, risalente alle

[1] Bisogna andare molto cauti nell'accettare le cifre fornite dagli anarchici spagnoli, tanto piú che la C. N. T. era notoriamente poco precisa nel tenere registrazioni del numero dei membri. Mette però conto di notare che anche secondo uno studioso obiettivo come Gerald Brenan "vi furono momenti in cui il movimento anarco-sindacalista ebbe da un milione a un milione e mezzo di seguaci," benché egli stesso limiti la portata di questa affermazione osservando che "il nucleo di membri fedelissimi [della C. N. T.] era composto di non oltre 200.000 persone."

guerre napoleoniche. Per quanto severamente si possa condannare la facilità con cui gli anarchici spagnoli ricorsero all'assassinio, è semplicemente giusto ricordare che la polizia, l'esercito e i *pistoleros* al soldo dei datori di lavoro erano ancora piú proclivi alla violenza e usavano metodi molto piú sadici, e che di solito — benché questo non basti a giustificarli — gli anarchici uccidevano per vendicare i loro compagni. Ad esempio, il primo ministro conservatore Eduardo Dato fu ucciso, nel 1921, per vendetta contro l'impiego della *ley de fugas* (l'espressione eufemistica con cui era designata la pratica della polizia di uccidere gli arrestati mentre li conduceva alla prigione, dichiarando poi di averli abbattuti mentre tentavano di fuggire). Per vendicare la morte del leader della C.N.T. Salvador Segui, ucciso per strada da *pistoleros* della polizia, l'arcivescovo di Saragozza fu ucciso a sua volta dal famoso capo partigiano Buenaventura Durruti. Questi gesti erano inconciliabili con le stesse dottrine anarchiche, che rifiutano il principio del premio e della punizione; ma erano tipici della Spagna del tempo, e sottolineano la necessità di considerare l'anarchismo spagnolo, sotto molti rispetti, come un fenomeno a sé.

Inoltre, va ricordato che anche nella situazione esplosiva degli anni dal 1919 al 1923 non tutti gli anarcosindacalisti erano favorevoli ai metodi violenti. Salvador Segui e Ángel Pestaña capeggiavano, in seno alla C.N.T., una corrente moderata incline a compromessi con i datori di lavoro e persino con lo stato. Per contro gli estremisti, capeggiati da fanatici come Durruti e il suo inseparabile compagno Ascaso, erano pronti ad usare qualsiasi mezzo pur di affrettare la rivoluzione. Non temendo le autorità e non rispettando i loro compagni moderati, essi commettevano di continuo atti di violenza, impegnando il movimento in un circolo vizioso di assassinî e contro-assassinî. Bisogna poi dire che uomini come Durruti, idealisti e disinteressati, raccoglievano intorno a sé elementi i cui motivi erano assai meno puri; in questo periodo si formò a Barcellona addirittura una classe di *pistoleros* di professione, che continuamente cambiavano bandiera, combattendo talvolta per gli anarchici, tal'altra per i datori di lavoro o addirittura per la polizia, e che in anni successivi si schierarono con la nascente Falange. Non v'è dubbio sul fatto che gli anarchici, con la loro tendenza a idealizzare il criminale presentandolo come un ribelle contro una società autoritaria, furono in non piccola misura responsabili della barbarie che caratte-

rizzò la lotta operaia a Barcellona negli anni precedenti quelli in cui Primo de Rivera impose un'inquieta pace alla città.

Il periodo or ora descritto cominciò all'inizio del 1919, con uno sciopero capeggiato da moderati della C.N.T. alla grande centrale elettrica di Barcellona, la Canadiense. Le richieste degli scioperanti erano cosí ragionevoli che la direzione si dimostrò incline a un accordo; ma il capitano generale di Barcellona, Milan del Bosch, intervenne a troncare i negoziati. Lo sciopero si allargò, Barcellona rimase senza luce e Milan del Bosch, dopo avere arrestato i leaders sindacali, proclamò la legge marziale. Immediatamente la C.N.T. indisse uno sciopero generale e in tutte le fabbriche di Barcellona il lavoro fu sospeso. Fu uno sciopero interamente pacifico, che dimostrò quanto efficacemente gli operai potessero agire senza fare ricorso alla violenza. L'esercito replicò con i soliti arresti di massa, cui tennero dietro corti marziali e grevi condanne; la serie di scioperi di protesta e di serrate continuò per il resto dell'anno, con violenze da entrambe le parti. Il risultato fu che alla fine del 1919, non avendo riportato nessuna netta vittoria e avendo rifiutato un accordo con l'U.G.T. socialista, proposto da Segui, la C.N.T. ricominciò a perdere terreno fra i lavoratori catalani.

Frattanto, alle notizie della rivoluzione russa e del grande sciopero generale di Barcellona, le popolazioni rurali andaluse ricominciarono ad agitarsi. Come in altre occasioni, il millenarismo anarchico si diffuse per le campagne come un grande revival religioso. Díaz del Moral, nella sua *Storia delle agitazioni agrarie nella provincia di Cordova*,[1] ha lasciato un'avvincente descrizione di quel periodo:

> Noi che siamo vissuti nel 1918-19 non dimenticheremo mai quello spettacolo. Nei campi, nei ripari e nei cortili, dovunque i contadini si riunissero a parlare, per qualsiasi proposito, v'era solo un argomento di conversazione, e se ne parlava sempre con serietà e fervore: il problema sociale. Quando gli uomini si riposavano dal lavoro, nelle brevi pause durante il giorno e la sera dopo cena, il piú colto leggeva ad alta voce volantini e giornali mentre gli altri ascoltavano intenti. Poi venivano le perorazioni, in cui si confermava ciò ch'era stato appena letto, e un'interminabile serie di discorsi in cui lo si lodava. Quegli uomini non capivano tutto. C'erano parole che non conoscevano. Alcune interpretazioni erano infantili, altre maligne, secondo la personalità di ciascuno; ma essenzialmente erano tutti d'accordo. E come avrebbe potuto essere altrimenti? Tutto ciò che ave-

[1] Citata da E. J. Hobsbawm in *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, 1959.

vano udito non era la *pura verità*, che da tutta la vita sentivano pur non essendo mai stati capaci di esprimerla?...

In poche settimane il nucleo originario di 10 o 12 iniziati cresceva fino a diventare un gruppo di 200; in pochi mesi praticamente tutta la popolazione lavoratrice, posseduta da un fervente proselitismo, propagandava il nuovo ideale. I pochi che non si lasciavano contagiare, perché erano pacifici o timidi, o avevano paura di perdere il pubblico rispetto, venivano assediati da gruppi di convertiti, sui pendii delle montagne, mentre aravano il loro campo, nelle loro casupole, all'osteria, nella strada, sulla piazza. Erano bombardati di argomentazioni, di imprecazioni, di espressioni di disprezzo o d'ironia, finché cedevano. Era impossibile resistere. Una volta convertito tutto il villaggio, l'agitazione si diffondeva... Ciascuno era un agitatore. Cosí il fuoco si estese rapidamente a tutti i villaggi combustibili.

Insieme alla nuova fede, nelle campagne si diffondevano gli scioperi, finché tutto il sud fu in fiamme e i proprietari terrieri o si piegarono alle richieste dei loro dipendenti o fuggirono terrorizzati. Infine, nel maggio 1919, venne mandata in Andalusia una spedizione militare, la C.N.T. fu dichiarata illegale nella regione e gli scioperi cessarono, anche perché i contadini erano alla fame.

Frattanto scoppiavano nuovi tumulti in Catalogna, dove i datori di lavoro avevano cominciato a formare sindacati sotto il proprio controllo — i Sindicatos Libres — in rivalità con la C.N.T. e l'U.G.T. Al principio del 1920 la C.N.T. indisse un nuovo sciopero generale a Barcellona. Tutti i sindacati della città tranne quelli sotto l'egida dei datori di lavoro furono immediatamente sciolti e i membri del comitato nazionale della C.N.T. furono arrestati, ma ciò non impedí che gli scioperi continuassero tutto l'anno; gli operai ottennero notevoli aumenti salariali e la C.N.T. ne trasse nuovo prestigio e riuscí ad affermarsi in roccheforti socialiste come Madrid e le Asturie.

Gli ultimi mesi del 1920 videro una breve tregua nelle violenze, ma la lotta che stava rendendo Barcellona famosa in tutta l'Europa riprese, aspra come prima, quando re Alfonso XIII costrinse il governo a nominare governatore civile il brutale Martínez Anido, che doveva concludere l'esistenza come ministro dell'Interno di Franco. Il generale Martínez Anido univa alla brutalità della casta militare spagnola nei suoi aspetti peggiori un'adesione totale e incondizionata al punto di vista dei datori di lavoro piú reazionari della città; attraverso la sua polizia, egli organizzò una spietata campagna di assassinî contro i militanti della C.N.T. Nel periodo in cui fu in carica, nelle strade di Barcellona ebbero luogo in media quindici assassinî politici la

settimana: circa metà erano perpetrati da terroristi guidati dalla polizia, gli altri da *pistoleros* anarchici che compivano le loro rappresaglie con precisione matematica. La stampa denunciò questi metodi e l'indignazione dell'opinione pubblica finí col provocare le dimissioni di Martínez Anido, ma le violenze cui egli aveva dato l'avvio continuarono sin dopo l'instaurazione della dittatura di Primo de Rivera nel settembre 1923, quando il governo cercò di promuovere ragionevoli compromessi tra operai e datori di lavoro e di mantenere il controllo con metodi meno brutali di quelli usati da Martínez Anido e dalla sua polizia.

L'avvento di Primo de Rivera al potere segnò l'inizio di un lungo periodo di clandestinità per il movimento anarchico in Spagna. In confronto al generale Franco, Primo de Rivera sembra, retrospettivamente, un modello di progressismo. Conosceva e capiva i problemi economici del paese, e non aveva pregiudizi contro la classe operaia in quanto tale. Il suo desiderio d'una società equilibrata e ordinata — in cosí netto contrasto con la sua caotica vita personale — lo disponeva alla simpatia verso i socialisti; durante il suo regime nacque una bizzarra alleanza fra questo dissoluto e simpatico gentiluomo andaluso e il magniloquente imbianchino madrileno Largo Caballero, che piú tardi doveva figurarsi di essere un Lenin spagnolo. Ma fra gli anarchici e il dittatore non poteva esservi alcun terreno d'incontro, e la C.N.T. salutò il suo avvento al potere proclamando uno sciopero generale, che però fallí perché l'U.G.T. si rifiutò di parteciparvi.

Nel maggio 1924 la C.N.T. fu sciolta per ordine di Primo de Rivera, i suoi giornali furono soppressi, tutti i Sindicatos Únicos vennero sciolti e parecchie centinaia dei loro membri piú attivi arrestati. Primo de Rivera era meno brutale ma piú efficiente dei suoi predecessori, e fino alla caduta del suo regime, la C.N.T. cessò praticamente di esistere come organizzazione di massa. I suoi membri entrarono nei Sindicatos Libres, che godevano l'appoggio del dittatore, e fecero del loro meglio per ostacolarne il funzionamento; i suoi leaders rimasti liberi o tennero in piedi la ridottissima organizzazione clandestina, che — come sempre nei periodi di clandestinità — cadde sotto l'influenza degli estremisti anarchici, o fuggirono in Francia. Di là organizzarono nell'inverno 1924 un tentativo piuttosto futile, una marcia armata in Navarra, poi si misero seriamente al lavoro per riorganizzare il movimento. Verso la fine del del 1926 si riunirono in congresso a Lione, dove decisero di

fondare una Federazione Anarchica Iberica in esilio. L'idea si diffuse alla Spagna, e nel luglio 1927, riuniti segretamente a Valenza, i rappresentanti degli sparsi gruppi anarchici aderirono alla proposta di fare della Federazione Anarchica Iberica (meglio nota come F.A.I.) un'organizzazione clandestina votata al compito di preparare la rivoluzione. La F.A.I., uscita dalla clandestinità al principio della Guerra Civile nel 1936, fu la prima compatta organizzazione nazionale anarchica rimasta in vita per un periodo abbastanza lungo in Spagna, e la sua durata — sopravvisse anche in esilio dopo la fine della Repubblica nel 1939 — si può attribuire in gran parte all'irrequietudine e turbolenza di quel periodo, dalla prima fase della dittatura di Primo de Rivera agli anni tempestosi della Repubblica e a quelli tragici della Guerra Civile. Fu fondata principalmente con l'intenzione di combattere la corrente riformistica — il cui principale esponente era Ángel Pestaña — nel movimento sindacale, e affermò rapidamente il proprio ascendente sulla C.N.T., tanto che i membri dell'esigua minoranza anarchica organizzata occuparono tutte le cariche piú importanti e dominarono gli uffici e comitati della grande organizzazione sindacale. In questo modo — e fu probabilmente l'unica volta in tutta la storia dell'anarchia — fu tradotta in realtà l'idea bakuniana di un'élite segreta di fervidi militanti al controllo di una pubblica organizzazione di massa. Ma alla F.A.I. non appartenevano soltanto attivissimi leaders sindacali e i teorici dell'anarchismo spagnolo; ne facevano parte anche uomini dal dubbio passato. Come osserva Franz Borkenau in *The Spanish Cockpit*:

> La F. A. I. rispecchia quel bizzarro fenomeno che è l'anarcosindacalismo spagnolo nel suo complesso. Nata per raggruppare tutti quegli elementi che non sono semplicemente sindacalisti della C.N.T. ma convinti ed abili anarchici, riunisce nelle sue file da una parte l'élite del movimento anarchico — la vecchia guardia attiva, passata attraverso innumerevoli scontri, detenzioni, emigrazione, condanne a morte, che è senza dubbio animata da un profondo idealismo come pochi altri gruppi al mondo —, dall'altra elementi poco fidati che altri gruppi esiterebbero non dico a mettere in posizioni di responsabilità, ma addirittura ad accettare come membri.

Una volta di piú, questo ci fa pensare a Bakunin; fu Bakunin infatti a sostenere la necessità di una collaborazione fra idealisti ed elementi al margine della società, necessari per rovesciare lo stato e preparare il terreno alla società libera. Tuttavia la peculiare combinazione di ten-

denze in seno alla F.A.I. ha i suoi paralleli anche nella storia spagnola, in particolare negli ordini religiosi militari e persino in quello gesuita, nel periodo in cui esso combinò la devozione idealistica ad una causa con il gusto per la cospirazione, la giustificazione dell'illegalità e del tirannicidio e — specialmente nel Paraguay — un'inclinazione ad esperimenti sociali di natura comunistica primitiva.

Questo confronto ci suggerisce un problema. La F.A.I. si proclamava un'organizzazione antireligiosa, e i suoi membri, nel periodo della repubblica e nei primi tempi della Guerra Civile, furono tra i piú accaniti a bruciar chiese. Ma l'opposizione degli anarchici spagnoli alla Chiesa è un fatto di passione, una cosa completamente diversa dalla calma razionalità dei liberi pensatori dall'altra parte dei Pirenei. Essa ha il fervore iconoclasta delle sette radicali riformate, e questo parallelo ci richiama l'interessante osservazione di Gerald Brenan che in Spagna, dove nel sedicesimo secolo l'Inquisizione soffocò tanto efficacemente ogni tendenza al dissenso religioso, l'anarchia ha assunto il carattere di una tardiva Riforma.

Nell'anarchia è presente sempre, questo si è già detto, un elemento morale-religioso che la distingue da tutti i normali movimenti politici, ma questo elemento è di gran lunga piú forte in Spagna che altrove. Quasi tutti i piú acuti studiosi dell'anarchia in quel paese hanno creduto di riconoscervi quello che Borkenau ha definito "un movimento utopistico semi-religioso"; e ancora Brenan ha dato la spiegazione piú convincente dei motivi per cui la sua passione religiosa si è rivolta con tanto accanimento contro la Chiesa. Non posso far meglio che citare parte del suo eccellente esame dell'argomento in *The Spanish Labyrinth*, un libro fondato su esperienze di prima mano, su molti anni di contatti diretti con anarchici spagnoli.

> L'odio fanatico degli anarchici per la Chiesa e la straordinaria violenza dei loro attacchi contro di essa durante la guerra civile sono cose note a tutti... Quest'odio si può spiegare soltanto, a parer mio, paragonandolo all'odio degli eretici per la Chiesa da cui sono usciti. Agli occhi dei libertari spagnoli la Chiesa cattolica occupa infatti la stessa posizione che l'Anticristo nel mondo cristiano. Per loro, essa è molto di piú che un semplice ostacolo alla rivoluzione. Vi vedono la sorgente d'ogni male, la corruttrice della gioventú con la sua abbietta dottrina del peccato originale; i suoi insegnamenti sono una bestemmia contro la Natura e la Legge della Natura, che essi chiamano *Salud*, Salute. Essa è anche la religione che *schernisce*, con la sua finzione di amore fraterno e di reciproco perdono, il grande ideale di solidarietà umana...

Mi sembra dunque che l'ira degli anarchici spagnoli contro la Chiesa sia l'ira di uomini profondamente religiosi che si sentono abbandonati e ingannati. Preti e monaci li abbandonarono in un momento critico della loro storia per mettersi dalla parte dei ricchi. I princípi umani e illuminati dei grandi teologi del secolo diciassettesimo furono applicati a una sola classe. Il popolo cominciò allora a sospettare (incoraggiato, naturalmente, dalle nuove idee liberali) che tutte le parole della Chiesa fossero ipocrisia. Quando intrapresero la lotta per la realizzazione dell'Utopia cristiana lo fecero dunque contro la Chiesa, non con essa. Persino la loro violenza si potrebbe definire religiosa. La Chiesa spagnola, dopo tutto, è sempre stata una Chiesa militante, e sino al ventesimo secolo ha creduto nella distruzione dei suoi nemici. Senza dubbio gli anarchici si figurarono che, se usando gli stessi metodi fossero riusciti a liberarsi di quanti non la pensavano come loro, avrebbero saputo portare il paradiso in terra, meglio di quanto l'avesse saputo fare la Chiesa. In Spagna ogni credo aspira ad essere totalitario.

In questa lotta di uomini fondamentalmente religiosi per emancipare la Spagna da un cristianesimo pervertito, la F.A.I. ha giocato una parte non diversa da quella degli antichi ordini militari nella lotta combattuta secoli innanzi per liberare il paese dal dominio dell'Islam. Ma, siccome l'anarchismo è un movimento sociale oltre che semireligioso, la F.A.I. ha svolto altre funzioni oltre a quella di fomentare la passione anticlericale e, soprattutto, ha cercato fin dall'inizio della sua esistenza di dare un indirizzo coerentemente e non intermittentemente rivoluzionario al piú ampio movimento libertario che aveva trovato espressione nella C.N.T. Nell'anno successivo alla fondazione della F.A.I., la C.N.T. cominciò a formare comitati d'azione per la lotta contro la dittatura e a collaborare con altri gruppi e movimenti impegnati nel tentativo di rovesciare il regime. In questo periodo gli anarchici spagnoli erano disposti ad accettare come soluzione temporanea una repubblica democratica, benché non intendessero usarla diversamente che come un trampolino da cui lanciare, il piú presto possibile, la loro rivoluzione. In questo non erano i soli. Alla caduta di Primo de Rivera nel 1930 era chiaro che la monarchia non sarebbe sopravvissuta a lungo, e tutte le fazioni politiche spagnole si preparavano a trarre il massimo profitto dalla situazione che sarebbe seguita al suo crollo. Come gli anarchici, anche i socialisti, i comunisti, i separatisti catalani e l'esercito sostennero la causa repubblicana, nella misura in cui la sostennero, per i propri fini.

La C.N.T. uscí dalla clandestinità nel 1930, numericamen-

te piú forte che mai, e piú bellicosa per l'influsso degli attivisti della F.A.I. Il re lasciò il paese nell'aprile 1931, in conseguenza dell'esito anti-monarchico delle elezioni municipali, e gli anarchici si prepararono per una lotta rivoluzionaria di cui molti fra i loro leaders prevedevano l'inizio nel giro di pochi mesi. Nel giugno la C.N.T. si riorganizzò fondando federazioni nazionali di ogni industria in aggiunta ai Sindacatos Únicos, e imitando cosí, tardivamente, la duplice struttura della C.G.T., nella convinzione che fosse prossimo il tempo in cui sarebbe stata necessaria una struttura coordinata di sindacati per amministrare gli affari di una Spagna rivoluzionaria. Verso la fine dell'estate e nell'autunno del 1931 gli anarchici cominciarono a dimostrare, con una serie di scioperi locali a Siviglia, Madrid e Barcellona, che non facevano distinzioni fra un governo e l'altro e che sotto la repubblica intendevano continuare la loro azione indipendente con la stessa energia dimostrata sotto il regime monarchico. In questa situazione la F.A.I. svolse una funzione provocatoria, mettendo in imbarazzo i leaders della C.N.T. quasi quanto il governo repubblicano con una serie di piccole insurrezioni intese a creare in tutto il paese un'atmosfera di tensione. A Madrid tentarono di prendere d'assalto la centrale dei telefoni, e nel 1932 organizzarono in Catalogna, nella valle del fiume Llobregat, un'insurrezione che voleva essere una prova in miniatura della rivoluzione generale; una fra le piú importanti iniziative degli insorti fu la ripartizione fra i contadini delle terre di parecchie grandi tenute. Il governo repubblicano assecondò suo malgrado il gioco della F.A.I. adottando una ferma politica repressiva cui non si accompagnò nessun serio tentativo di risolvere quello che era da generazioni il piú grave fra i problemi del paese, il problema della riforma agraria. Nell'affrontare l'insurrezione della valle del Llobregat, in particolare, tornarono ai vecchi e pessimi metodi dei passati governi, deportando oltre un centinaio di anarchici influenti nella Guinea Spagnola senza neppure la formalità di un processo. Nel gennaio 1933, per protesta contro la detenzione illegale di questi uomini, gli anarchici organizzarono un'altra insurrezione a Barcellona e Valenza. Le notizie della rivolta diedero l'avvio ad un'altra, di piú modeste proporzioni, nel villaggio andaluso di Casas Viejas, dove un gruppo di braccianti agricoli, guidato da un "apostolo" anarchico contadino soprannominato Sei Dita, proclamò la fine del regime di proprietà e del governo e pose l'assedio alle caserme della Guardia Civil. In seguito

agli ordini del governo centrale di domare l'insurrezione a qualsiasi costo, intervenne l'esercito, che assediò a sua volta Sei Dita e i suoi uomini e li uccise quasi tutti, o nel combattimento o dopo, secondo la *ley de fugas*.

La tragedia di Casas Viejas destò in tutta la Spagna una profonda indignazione contro il governo; in particolare, provocò l'ostilità cosí dei contadini come degli operai dell'industria contro i repubblicani e persino contro i socialisti che facevano causa comune con loro nelle Cortes. Si ebbero scioperi in tutto il paese, e il prestigio e la forza della C.N.T. crebbero al punto che essa, benché ufficialmente dichiarata illegale per ben due volte in quell'anno, continuò pubblicamente la sua attività e nel dicembre 1933 organizzò in Aragona un'insurrezione di notevole portata, durata quattro giorni; a Saragozza e Huesca vi furono occupazioni di fabbriche da parte degli operai e si tentò la collettivizzazione della terra.

Frattanto la C.N.T. aveva i suoi problemi interni, rappresentati soprattutto dalle divergenze d'opinione fra i leaders della generazione precedente la dittatura di Primo de Rivera, che inclinavano al riformismo e si preoccupavano soprattutto di migliorare le condizioni dei lavoratori in seno alla società esistente, e l'élite della F.A.I., che giudicava ogni iniziativa solo in base alla sua efficacia nell'affrettare la rivoluzione. Grazie in parte all'unità di intenti della F.A.I. e al fervore quasi religioso dei suoi membri, in parte al fascino romantico di leaders come Durruti e García Oliver, gli estremisti riuscirono a mantenere il controllo della C.N.T., al punto di cacciarne il segretario, Angel Pestaña, e Juan Peiro, direttore di *Solidaridad Obrera*, l'organo di stampa della Confederazione. Pestaña, Peiro e parecchi altri leaders, avversi al predominio della F.A.I. sulla grande organizzazione sindacale, pubblicarono una protesta; siccome questa recava trenta firme, i firmatari divennero noti come i Treintistas. Con intolleranza quasi totalitaria, i loro avversari ottennero l'espulsione di questi dissidenti dalla C.N.T.; ma i riformisti non erano del tutto privi di seguito, e parecchi sindacati locali di Valenza e di piccole città catalane si unirono a loro in un movimento di minoranza, formando i Sindicatos de Oposición. La frattura fu sanata nel 1936, ma si lasciò dietro un'ostilità che non venne meno per tutto il corso della guerra civile e sopravvisse fin nell'esilio, quando gli anarchici spagnoli espatriati in Francia, in Gran Bretagna e nel Messico tor-

narono a dividersi in fazioni rivali sulle questioni della rivoluzione e della riforma.

Frattanto il governo repubblicano era stato costretto a dimettersi, in gran parte a causa dell'odio suscitato con la repressione della rivolta di Casas Viejas, e alle elezioni del novembre 1933 fu nettamente sconfitto dai partiti di destra. Questo scacco fu dovuto principalmente all'ostilità degli anarchici. Nelle elezioni municipali che avevano determinato la caduta della monarchia, molti anarchici si erano recati alle urne — in contrasto con i loro principi pubblicamente proclamati — per la ragione tattica che una repubblica sembrava piú favorevole ai loro scopi di una monarchia. Nel 1933 la C.N.T. svolse una vigorosa campagna astensionistica; la mancanza del milione di voti che essa controllava ebbe per conseguenza la sconfitta della sinistra e l'avvento di un governo reazionario che sarebbe rimasto al potere per due anni.

Gli anarchici reagirono all'avvento al potere del nuovo governo nel solito modo, con scioperi a Saragozza, Valenza e in Andalusia, ma la Catalogna rimase relativamente tranquilla; verso la fine del 1934 il movimento fu anzi colto da uno dei suoi periodici accessi di fiacchezza, tanto che gli anarchici non parteciparono alle rivolte organizzate nell'ottobre di quell'anno dai socialisti e dai separatisti catalani, tranne nelle Asturie, dove i membri dei sindacati della C.N.T. a Gijón e La Felguera (che erano, paradossalmente, sostenitori dei Treintistas riformisti) si batterono lealmente a fianco dei socialisti e con loro subirono le atrocità perpetrate dalla Legione Straniera e dai marocchini, per la prima volta impiegati da spagnoli contro altri spagnoli.

Benché il prestigio acquistato dall'U.G.T. nelle Asturie avesse fatto temporaneamente perdere terreno alla C.N.T. fra gli operai, questa mantenne la propria forza per tutto il periodo in cui rimase al potere il governo di destra. Alla fine del 1934 un rapporto della polizia valutava in un milione e mezzo il numero dei suoi seguaci, e la cifra probabilmente non era molto lontana dal vero, giacché per tutto il periodo repubblicano il numero dei membri delle organizzazioni operaie in Spagna andò continuamente crescendo.

Quando i partiti di sinistra si coalizzarono in un fronte popolare, Ángel Pestaña e un piccolo gruppo di suoi immediati collaboratori furono i soli anarchici che vi aderirono. Gli altri non vollero farne parte; decisero però di partecipare alle elezioni del dicembre 1935, giustificandosi

con l'argomento che molti loro militanti erano in prigione e che i leaders del Fronte Popolare avevano promesso una amnistia. Una volta di piú i loro voti furono determinanti, e questa volta diedero la vittoria a quei partiti che a causa della loro astensione erano stati sconfitti nel 1933.

Ma, come accade spesso in casi del genere, gli anarchici non avevano nessuna intenzione di obbedire al governo che avevano mandato al potere. Rafforzati numericamente dalla scarcerazione o dal rientro in patria dei loro leaders piú attivi e dal ritorno al gregge dei 60.000 membri dei Sindicatos de Oposición — avvenuto al Congresso della C.N.T. a Saragozza nel maggio 1936 —, si rifiutarono di fare causa comune con i socialisti, che parlavano di un'alleanza rivoluzionaria tra U.G.T. e C.N.T. (non si sarebbe realizzata fino al 1938, quando sarebbe stato di gran lunga troppo tardi), e continuarono la loro politica di mantenere il paese in uno stato di attesa e di fermento con una successione di scioperi lampo. L'idea di una rivoluzione nell'immediato futuro era certo nelle loro menti; ma la questione se avrebbero tentato qualcosa di piú vasto delle limitate insurrezioni organizzate nei primi tempi della repubblica è puramente accademica, poiché furono la destra e l'esercito a prendere l'iniziativa e a scatenare la guerra civile con la rivolta dei generali nel luglio 1936.

La storia della guerra civile spagnola è stata raccontata altrove, e in particolare nell'opera eccellente di Hugh Thomas, da poco pubblicata.[1] Qui mi limiterò ad esaminare quegli aspetti della guerra che illuminano la natura e l'evoluzione dell'anarchismo spagnolo. A questo fine, la guerra si può suddividere in due fasi: un primo periodo dinamico, dal luglio 1936 agli inizi del 1937, in cui la C.N.T. e la F.A.I. furono tra i gruppi dominanti nella Spagna repubblicana; un secondo periodo, iniziato nel maggio 1937, nel quale questi movimenti persero insieme influenza e dinamismo, mentre la centralizzazione militare e amministrativa riduceva le regioni spagnole lealiste sotto il controllo del governo repubblicano, e si rafforzava di conseguenza l'influenza comunista.

Gli avvenimenti dell'estate e dell'autunno del 1936 rivelarono insieme le virtú e le deficienze delle organizzazioni libertarie spagnole. Da anni la F.A.I. si preparava al genere di situazione in cui uno sciopero generale e una breve, violenta insurrezione avrebbero rovesciato lo stato e se-

[1] *Storia della guerra civile spagnola*, Torino, Einaudi, 1963.

gnato l'inizio di una società nuova, dell'era del comunismo libertario. I suoi membri erano perfettamente addestrati ai combattimenti per le strade e alla guerriglia, e la situazione critica creata dal colpo militare del 19 luglio era la piú adatta a mettere in luce le loro capacità. A Barcellona e Valenza, nelle zone rurali della Catalogna e in parti dell'Aragona, e in qualche misura persino a Madrid e nelle Asturie, fu la pronta azione dell'élite della F.A.I. e degli operai della C.N.T. a sconfiggere localmente i generali, conservando alla repubblica quelle città e regioni.

Il trionfo delle organizzazioni operaie creò un'atmosfera rivoluzionaria e persino una temporanea situazione rivoluzionaria in Catalogna, nel Levante e in alcune parti dell'Aragona. Per parecchi mesi le forze armate in queste regioni furono rappresentate in larghissima parte da unità di milizia controllate da anarchici. Molte fabbriche furono occupate dagli operai e gestite da commissioni della C.N.T., mentre centinaia di villaggi distribuivano o collettivizzavano la terra, e molti di essi tentavano di fondare comuni libertarie del tipo preconizzato da Kropotkin. In mille piccoli particolari esteriori la vita cambiò, come doveva ricordare George Orwell in *Omaggio alla Catalogna*,[1] in questa vivida descrizione di Barcellona al tempo del predominio anarchico:

Su ogni negozio e caffè, un'insegna diceva che esso era stato collettivizzato; erano stati collettivizzati anche i lustrascarpe, e le loro cassette erano dipinte in rosso e nero.[2] Camerieri e garzoni di bottega ti guardavano in faccia e ti trattavano come un eguale. Le espressioni servili o anche soltanto cerimoniose erano temporaneamente scomparse dal linguaggio. Nessuno diceva "Señor" o "Don" e neppure "Usted," tutti si chiamavano l'un l'altro "Compagno," tutti si davano del tu e dicevano "Salud!" invece di "Buenos días." Non c'erano auto private, tutte requisite, e tutti i tram e tassí e buona parte degli altri mezzi di trasporto erano verniciati in rosso e nero. C'erano affissi rivoluzionari dappertutto, divampavano sui muri, in rossi e azzurri vividi accanto ai quali gli altri affissi pubblicitari sembravano sgorbi di fango. Lungo le Ramblas, l'ampia arteria centrale della città, sempre percorsa in entrambi i sensi da una folla compatta, gli altoparlanti muggivano canti rivoluzionari per tutto il giorno e parte

[1] Milano, Garzanti, 1965.

[2] In Spagna la bandiera degli anarcosindacalisti era rossa e nera, divisa diagonalmente. Al tempo dell'Internazionale gli anarchici, come altre sette socialiste, adottarono la bandiera rossa, ma piú tardi inclinarono a sostituirla con la bandiera nera. La bandiera bicolore simboleggiava il tentativo di fondere lo spirito dell'anarchismo piú tardo con il richiamo di massa dell'Internazionale.

della notte. E la cosa piú strana di tutte era l'aspetto della gente. Nel suo aspetto esteriore, Barcellona era una città in cui le classi abbienti avevano praticamente cessato di esistere. Fatta eccezione per poche donne e pochi stranieri, non c'erano persone ben vestite; quasi tutti portavano rozzi abiti da lavoro, o tute azzurre, o qualche variante dell'uniforme della milizia. Tutto questo era curioso e commovente.

Forse l'elemento piú importante della situazione era l'assenza di un'autorità capace di imporsi. Il governo centrale era debole e lontano, e in Catalogna la F.A.I. e la C.N.T. erano, almeno per il momento, piú potenti di tutte le autorità che conservavano una parvenza d'esistenza. Ma neanche la F.A.I. e la C.N.T. erano in grado di mantenere quella che chiamavano, un po' eufemisticamente, "indisciplina organizzata." Molto di ciò che accadde in Spagna in quei primi giorni della Guerra Civile fu opera di piccoli gruppi anarchici che agivano di propria iniziativa; e si trattò di iniziative qualche volta buone ma piú spesso cattive. Gruppi di anarchici, ad esempio, furono i responsabili della maggior parte di quegli incendi di chiese che dilagarono come una vera e propria epidemia nell'estate del 1937, e distrussero molte opere notevolissime di arte religiosa; paradossalmente, il loro rispetto per la cultura li indusse a risparmiare dipinti famosi che erano il prodotto di una civiltà aristocratica, mentre bruciavano o facevano a pezzi opere d'arte genuinamente popolare. A gruppi dello stesso genere furono dovute molte fra le esecuzioni sommarie di presunti fascisti che ebbero luogo nello stesso periodo iniziale; queste azioni furono commesse in genere non da normali operai della C.N.T. e neppure dai militanti piú responsabili della F.A.I., ma da gruppi relativamente esigui, talvolta di *pistoleros* professionali, piú spesso di giovani fanatici appartenenti all'organizzazione della Gioventú Libertaria. Fra le loro vittime favorite c'erano preti e monaci da una parte, mezzani e invertiti dall'altra; in entrambi i casi, il motivo ispiratore di quelle uccisioni era una bigotteria morale tipicamente spagnola: gli ecclesiastici venivano uccisi per avere schernito l'ideale di fratellanza umana, i mezzani e gli invertiti per aver peccato contro la "legge di natura." L'anarchismo in quanto filosofia aveva ben poco a che fare con questi eccessi, che non si verificarono in nessun altro paese. Essi erano piuttosto il frutto d'una fatale congiunzione delle personali fantasie di distruzione di Bakunin con quello strano culto della morte che in Spagna ha sempre conferito un carattere di particolare violenza alle lotte po-

litiche e religiose dalla Riconquista in poi. Su questo piano, non v'è molto da scegliere fra la minoranza anarchica che ammazzava sacerdoti e lenoni in Catalogna e la minoranza falangista che ammazzava sindacalisti a Granada: entrambe furono un prodotto della storia spagnola piú che delle filosofie politiche di cui si proclamavano esponenti.

In bene o in male, gli anarchici spagnoli si dimostrarono pieni di energia e di capacità pratiche nel primo, fluido periodo della guerra civile. Ma le loro erano virtú dinamiche, di quelle che fioriscono in tempi di tensione e declinano quando la tensione vien meno. Forti quando erano animati da un impulso spontaneo, non possedevano la tenacia necessaria per mantenere i vantaggi ottenuti. Il coraggio e l'intraprendenza dimostrati nei primi giorni della rivolta militare lasciarono gradualmente il posto alla noia e all'inefficienza con il prolungarsi del conflitto; la loro stessa intolleranza della disciplina e dell'autorità li rendeva disadatti ai compiti di una vera e lunga guerra, che è per sua stessa natura un processo totalitario. Dopo i primi, spettacolari successi della colonna di volontari di Durruti, penetrata d'impeto in Aragona, quel favorito fronte anarchico divenne uno dei piú statici di tutta la guerra, e Saragozza, la vecchia roccaforte anarchica obiettivo della campagna, non fu mai presa. Ciò fu dovuto in parte al fatto che le unità anarchiche erano a corto d'armi (conseguenza della politica del governo repubblicano che tentava di costringere le milizie indipendenti a fondersi in un esercito disciplinato sotto un controllo centrale); in parte alle solidarietà locali, che spesso facevano sí che quanto accadeva in Catalogna, nelle fabbriche e nelle fattorie collettive, sembrasse piú importante degli avvenimenti in corso su un fronte lontano; in parte alla consapevolezza, sia pure confusa, che col prolungarsi della guerra si stava affermando nel paese un nuovo autoritarismo e che gli esperimenti libertari intrapresi cosí entusiasticamente nel 1936 avrebbero presto avuto fine.

A questo punto bisogna ricordare che le circostanze avevano posto gli anarchici davanti a un penoso dilemma. La loro organizzazione, la loro tattica, il loro stesso atteggiamento mentale erano stati formati, nel corso di un'intera generazione, ai fini della resistenza all'autorità costituita, in vista di una lotta al termine della quale ci sarebbe stato un anarchico Armageddo e i santi libertari avrebbero fatto il loro trionfale ingresso nella Sion del comunismo libertario, sorta dalle rovine di un mondo fini-

to. Ma alla fine dell'autunno 1936 era ormai chiaro che la vera rivoluzione non c'era stata, che il *comunismo libertario* si era realizzato, nel migliore dei casi, solo su scala frammentaria, e che per continuare la lotta contro l'aggressore esterno gli anarchici avrebbero dovuto collaborare con il governo repubblicano e i partiti autoritari contro i quali si erano prima battuti.

In questa situazione i leaders anarchici scelsero la strada del compromesso e dopo averla scelta la seguirono fino a rinnegare tutta la tradizione anarchica e ad entrare prima nel governo catalano — nel settembre 1936, — poi, nel dicembre dello stesso anno, nel governo madrileno di Largo Caballero. Non solo membri della corrente riformista della C.N.T. accettarono portafogli ministeriali; lo stesso fece il leader della F.A.I., García Oliver, che divenne ministro della Giustizia e pare fosse molto soddisfatto di quella posizione. La Commissione Peninsulare della F.A.I. nell'ottobre 1936 giustificò ufficialmente la partecipazione al governo, dichiarando che la situazione la rendeva necessaria. Ma partecipare al governo significava rinunciare alle speranze rivoluzionarie anarchiche; significava, per i leaders anarchici, rafforzare quelle istituzioni governative che erano le loro naturali nemiche, e che dovevano cercar di distruggere la loro influenza come libertari.

La presenza di ministri anarchici non impedí, e forse addirittura incoraggiò, il *coup* governativo del maggio 1937, quando un assalto del P.S.U.C., dominato dai comunisti, alla centrale dei telefoni — nelle mani degli anarchici fin dall'inizio della guerra civile — diede l'avvio a gravi disordini a Barcellona. Dopo parecchi giorni di combattimenti per le strade, nei quali molti anarchici opposero resistenza alle forze del P.S.U.C. e del governo disobbedendo ai loro stessi leaders che li esortavano a cessare il fuoco, la preponderante influenza anarchica in Catalogna fu distrutta. Da quel momento, la C.N.T. perse ogni importanza in Spagna. Il numero dei suoi membri rimase alto, intorno ai due milioni; e anche la F.A.I., avendo deciso di rendere meno rigida la sua organizzazione, portò il numero dei suoi membri da 30.000 nel 1936 a 150.000 nel 1938. Ma entrambe le organizzazioni avevano perso la loro vitalità in conseguenza dei compromessi cui si erano piegate, e a partire dal 1937 regredirono lentamente in ogni campo. Anche la condotta della guerra cadde in sempre maggior misura sotto il controllo dei comunisti e degli esperti militari russi. Il governo assunse il controllo delle fabbriche collettiviz-

zate, e molte aziende agricole collettive furono distrutte quando le truppe comuniste di Lister entrarono in Aragona. Tutto questo avvenne quasi senza che gli anarchici opponessero resistenza, e fino a qual punto il movimento avesse perso il suo vigore si vide nel gennaio 1939, quando le truppe di Franco entrarono in Barcellona, roccaforte dell'anarchismo, senza incontrare opposizione.

È vero che non tutti gli anarchici spagnoli aderirono alla politica di compromessi. Alcuni fra i membri piú intransigenti della F.A.I. si batterono perché la situazione fosse affrontata in modo autenticamente anarchico; essi facevano centro intorno a un gruppo scelto, gli Amici di Durruti (si erano battezzati cosí in memoria del leader partigiano morto nel gennaio del 1936, colpito alla schiena da nemici politici sul fronte di Madrid), che capeggiò la resistenza anarchica durante i combattimenti di maggio a Barcellona. Avevano l'appoggio di una parte degli anarchici italiani, francesi e tedeschi che avevano raggiunto la Spagna allo scoppio della guerra civile, e in particolare dell'intellettuale italiano Camillo Berneri, che i comunisti giudicarono cosí pericoloso per i loro piani di neutralizzare gli anarchici che lo fecero assassinare da loro sicari in una strada di Barcellona. Ma osservare che in Spagna vi furono anarchici rigorosamente fedeli ai loro ideali non equivale a dire che sarebbero stati capaci — neppur loro — di creare e conservare una società anarchica nel pieno di una guerra, fenomeno per sua natura inconciliabile con i princípi e la pratica anarchica. Data la situazione, direi che il problema era insolubile in termini anarchici.

Le ragioni dell'insuccesso degli anarchici in Spagna cosí sul piano militare come su quello politico vanno cercate nel fatto che essi non potevano rimanere fedeli alle loro dottrine e nello stesso tempo partecipare al governo e alla guerra totale. Scendendo a compromessi non resero meno sicuro il loro fallimento: lo fecero soltanto piú umiliante. Ma nel tirare le somme non dobbiamo dimenticare quelli che i superstiti di quei giorni tragici considerano risultati positivi e costruttivi. Nella loro gestione delle fabbriche, nella riuscita collettivizzazione delle aziende agricole, sostengono molti apologisti libertari, gli anarchici spagnoli dimostrarono di là da ogni dubbio che i lavoratori sono perfettamente in grado di controllare le attività produttive e che l'ideale kropotkiniano del comunismo anarchico non è affatto irrealizzabile nel mondo moderno.

Una storia esauriente della collettivizzazione industriale

ed agricola operata dagli anarchici in Spagna non è mai stata scritta, ed è possibile che non esistano piú i documenti necessari allo studioso che volesse scriverla ora. Ma le testimonianze che ci sono state conservate sembrano indicare che in genere questi esperimenti ebbero successo. La Spagna, con le sue tradizioni di democrazia contadina e comunale, era un paese adatto per sua natura a iniziative del genere. Nelle zone rurali della Navarra, delle Asturie e dei Pirenei esistevano ancora villaggi in cui la terra era coltivata in comune e il bestiame era proprietà collettiva, secondo un sistema che in passato aveva dovuto essere molto piú diffuso. Anche nelle campagne del sud, divise in grandi tenute, sopravvivevano tradizioni di un'età aurea di comunismo contadino, e in queste campagne appunto le fabbriche di Barcellona reclutavano i loro operai. La propaganda anarchica trovava dunque eco non solo nelle aspirazioni ad un futuro migliore ma anche nella nostalgia di un passato perduto.

Pare che il processo di collettivizzazione iniziasse in modo analogo nei villaggi e nelle fabbriche. Nelle campagne i proprietari terrieri erano fuggiti, i membri della Guardia Civil erano stati uccisi o cacciati, e i sindacati di villaggio si trasformarono in assemblee popolari nelle quali ogni abitante poteva partecipare direttamente all'amministrazione della comunità. Venne eletta in genere una commissione amministrativa, che operava sotto la supervisione costante di tutta la popolazione, riunita almeno una volta la settimana in un'assemblea generale per affrettare l'avvento del comunismo libertario. Nelle fabbriche avvenne un processo analogo; furono nominate commissioni di operai responsabili di fronte ad assemblee generali di tutto il personale mentre alcuni tecnici (in qualche caso gli ex proprietari o gli ex dirigenti) pianificavano la produzione dopo aver sentito i pareri degli operai.

Il periodo in cui gli operai esercitarono a Barcellona un controllo quasi totale durò dal luglio al 24 ottobre 1936, quando la Generalidad, il governo provinciale della Catalogna, adottò un Decreto di Collettivizzazione con cui riconosceva il fatto compiuto che gli operai avevano assunto la direzione delle fabbriche, ma nello stesso tempo creava un apparato di coordinazione che rappresentava un primo passo verso la supervisione e — piú tardi — il controllo da parte del governo. Ma per oltre quattro mesi, dal 19 luglio fino all'applicazione del decreto, le fabbriche di Barcellona furono gestite dagli operai senza né aiuto né inge-

renze da parte dello stato, e nella maggior parte dei casi senza dirigenti esperti.

I servizi pubblici furono gestiti nello stesso modo, e in Barcellona, grande città moderna con necessità complesse, la C.T.N. ne assicurò il funzionamento con straordinaria efficienza. Osserva lo scrittore libertario inglese Vernon Richards:

> Le eccezionali capacità organizzative e l'intelligenza degli operai catalani sono dimostrate dal fatto che essi seppero assumere il controllo delle ferrovie e riprendere il servizio entro brevissimo tempo; che tutti i servizi di trasporto a Barcellona e nei sobborghi furono riorganizzati sotto il controllo dei lavoratori e funzionarono meglio di prima; che i servizi pubblici sotto il controllo dei lavoratori, come i telefoni, il gas e la luce, già erano tornati a funzionare normalmente entro 48 ore dalla sconfitta della tentata insurrezione del generale Goded; che il collettivo dei fornai di Barcellona fece in modo che, fino a quando non mancava la farina (e alla città ne occorrevano in media 3.000 sacchi al giorno), la popolazione avesse il pane.[1]

Un commentatore meno parziale, Franz Borkenau, arrivato nella città tre settimane dopo l'insurrezione del luglio, esprime in *The Spanish Cockpit* un giudizio dello stesso genere, basato sull'osservazione diretta:

> La quantità di espropriazioni compiute nei pochi giorni che ci dividono dal 19 luglio è quasi incredibile [annotava nel suo diario il 5 agosto]. Sotto molto rispetti, tuttavia, la vita continuava molto piú normalmente di quanto mi aspettassi dalle notizie della stampa straniera. Tram e autobus funzionavano, c'erano acqua e luce.

Per quanto riguarda le fabbriche collettivizzate, commentatori diversi hanno dato giudizi molti differenti sulla loro efficienza, ed è certo che alcune di esse non poterono funzionare in modo soddisfacente per mancanza di materie prime. Gerald Brenan osserva però che i dati a disposizione dimostrano come in molti casi la collettivizzazione desse risultati "straordinariamente" positivi, e Borkenau esprime un giudizio cauto ma favorevole su ciò che vide l'8 agosto 1936, in una visita alle officine collettivizzate della società generale degli autobus a Barcellona:

> Innegabilmente, la fabbrica che ho visitato rappresenta un grande successo per la C.N.T. A sole tre settimane dall'inizio della guerra civile, due settimane dopo la fine dello sciopero

[1] *Lessons of the Spanish Revolution*, Londra, 1953.

generale, ha tutta l'aria di funzionare con tanta efficienza come se non fosse accaduto niente. Ho visto gli uomini alle loro macchine. I locali erano puliti, il lavoro si svolgeva ordinatamente. Da quando è stata collettivizzata, questa fabbrica ha riparato due autobus, ne ha finito uno già cominciato e ne ha costruito uno completamente nuovo. Quest'ultimo reca la scritta "fabbricato sotto il controllo degli operai." È stato completato, afferma la direzione, in cinque giorni, mentre sotto la direzione precedente ne occorrevano sette. Successo totale, dunque.

È una grande fabbrica, e se le cose fossero andate veramente male non si sarebbe potuto creare frettolosamente un'apparenza di ordine e di efficienza a beneficio di un visitatore. Non credo neppure che sia stato fatto alcun preparativo per la mia visita...

Un giudizio generale fondato sull'ottima impressione che mi ha fatto questa particolare fabbrica sarebbe senza dubbio troppo frettoloso, ma rimane un fatto: è un'impresa eccezionale per un gruppo di operai assumere il controllo di una fabbrica, in condizioni quanto si vuole favorevoli, e nel giro di pochi giorni farla funzionare con perfetta regolarità. Dimostra la generale efficienza dell'operaio catalano e le capacità organizzative dei sindacati di Barcellona.

Sulla base di quanto sappiamo della collettivizzazione anarchica urbana, penso di non andare lontano dal vero dicendo che in città grandi e piccole i servizi pubblici funzionarono con la stessa efficienza di prima della guerra, e che almeno alcune fabbriche furono gestite brillantemente. Pare che le tradizioni contadine spagnole e le dottrine anarchiche di cooperazione volontaria, da tanto tempo propagandate e ormai assimilate, dessero buon frutto.

Per quanto riguarda la collettivizzazione nelle aree rurali, non v'è dubbio, per cominciare, che fu assai vasta. Lo studioso francese Gaston Leval[1] parla di 500 aziende agricole collettive nel Levante, 400 in Aragona, 230 in varie parti della Castiglia, mentre in Andalusia ogni villaggio sfuggito al primo assalto dei nazionalisti avrebbe collettivizzato automaticamente la terra. Secondo Leval, nel 1937 circa 3 milioni di persone sarebbero vissute in un regime di economia collettivizzata su base locale. Come tutte le cifre riguardanti il movimento anarchico in Spagna, anche queste vanno considerate con cautela, ma è certo che nelle aree soggette all'influenza anarchica la collettivizzazione si estese a quasi tutti i villaggi e la grande maggioranza dei contadini vi aderí. Fino a che punto questa adesione fosse volontaria è difficile dire. Leval afferma che "non è vero che i contadini entrati a far parte delle aziende collettive fossero costretti a farlo," ma dalle testimonianze a

[1] *Social Reconstruction in Spain*, Londra, 1938.

disposizione sembra che in molti villaggi, contadini riluttanti accettassero la collettivizzazione perché avevano paura per la propria vita o, forse piú spesso, perché temevano quel grande surrogato anarchico dell'autorità che è l'opinione pubblica; inoltre, i piú profondamente avversi al nuovo ordine erano fuggiti prima che la collettivizzazione avesse inizio.

I villaggi collettivizzati si consideravano in genere comuni indipendenti, ciascuno una *patria chica*, in rapporti di eguaglianza con i villaggi vicini. In generale la terra non era divisa in appezzamenti eguali ma lavorata in comune, benché i metodi di organizzazione del lavoro e di distribuzione del prodotto variassero molto da un luogo all'altro. Quasi tutti i villaggi provvidero ad abolire l'uso del denaro, a proposito del quale si trovavano perfettamente d'accordo con San Paolo; alcuni ricorsero a buoni di lavoro di proudhoniana memoria, ma altri andarono fino in fondo, adottando il comunismo libertario e instaurando un sistema in base al quale i contadini attingevano ai depositi del villaggio senza pagamenti di nessun genere. Gli standard di vita e di lavoro variavano da un villaggio all'altro. In Andalusia, dove la vena ascetica era molto forte, ci si proponeva come ideale una semplificazione dell'esistenza che avrebbe portato a una dignitosa e libera povertà. In Aragona e Catalogna la popolazione, piú progressista, desiderava migliorare i sistemi di coltivazione; prevalse quindi una tendenza ad adottare metodi scientifici e a meccanizzare il piú possibile il lavoro agricolo. Pare che quasi tutti i villaggi collettivizzati fossero acutamente consapevoli della necessità dell'istruzione, sicché misero mano a piani ambiziosi per eliminare l'analfabetismo; cercarono inoltre di creare servizi medici e altri servizi per l'assistenza degli inabili al lavoro.

Difficile dare un giudizio generale del successo della collettivizzazione agraria, poiché in nessun luogo l'esperimento durò piú di due stagioni agricole e mezza, e in alcune regioni dove l'avanzata nazionalista fu rapida ebbe fine poco dopo il primo raccolto. Una cosa è certa: che, per la prima volta a memoria d'uomo, in molte regioni spagnole vi furono lavoro e cibo, se non lusso, per tutti. Terre incolte da generazioni furono coltivate, e nessuno ebbe a patire la fame. Ma, come accade spesso in Spagna, i guai cominciavano di là dai limiti dei villaggi o delle regioni. I servizi di distribuzione, nei quali il governo cominciò presto a ingerirsi, erano spesso inefficienti, e i contadini che

si erano specializzati nella produzione, ad esempio, di arance od olive — merci a cui si erano chiusi i normali mercati stranieri — probabilmente soffrirono molto piú di quelli che praticavano l'agricoltura mista o la cerealicoltura e vivevano in gran parte dei loro prodotti.

Ma anche in questo caso il giudizio complessivo deve essere favorevole. Nelle regioni spagnole soggette all'influenza anarchica i contadini ebbero tanto successo da convincere molti osservatori che una qualche forma di collettivizzazione è l'unica soluzione possibile al secolare problema agrario spagnolo.

I risultati della collettivizzazione nei primi mesi della guerra civile vanno dunque a credito dell'ultimo e piú vasto fra i principali movimenti anarchici nel mondo. Nelle arti della guerra gli anarchici spagnoli fallirono miseramente, e questo fallimento ebbe per conseguenza la distruzione quasi completa della loro organizzazione e la perdita quasi totale del loro seguito. Poche migliaia di emigrati avanti negli anni, un piccolo movimento clandestino che agisce in condizioni di estrema difficoltà sono tutto quanto rimane oggi delle centinaia di migliaia di lavoratori che la C.N.T. e la F.A.I. attrassero con le loro promesse di un mondo ideale. Ma nelle arti della pace essi dimostrarono che la loro fiducia nelle capacità organizzative di operai e di contadini, nelle naturali virtú sociali dell'uomo comune non era mal riposta. Anche tenuto conto delle circostanze particolari esistenti nel paese e in quel dato momento storico, la collettivizzazione in Spagna rimane un esperimento pratico su vasta scala che non si può ignorare quando si voglia dare un giudizio complessivo della validità dell'affermazione anarchica di avere scoperto un modo per vivere in libere e pacifiche comunità.

13.

L'anarchia in Russia

A un primo sguardo la storia dell'anarchismo in Russia appare sorprendentemente povera. Con Bakunin, Kropotkin e Tolstoj la Russia contribuí probabilmente piú d'ogni altro paese all'elaborazione della teoria anarchica e alla creazione di un movimento anarchico internazionale. Tuttavia un movimento specificamente anarchico russo nacque solo verso la metà del decennio 1890-1900, e per tutto quel quarto di secolo che durò la sua vita rimase il movimento rivoluzionario numericamente piú debole, con un seguito di gran lunga inferiore a quello del partito socialista rivoluzionario nelle zone rurali, del partito socialdemocratico — nelle sue varietà menscevica e bolscevica — nelle città, del Bund in Polonia. Solo alla fine della sua vita, fra il 1918 e il 1921, conobbe un breve e improvviso momento di gloria quando i contadini dell'Ucraina meridionale accorsero a decine di migliaia sotto le bandiere del capo partigiano anarchico Nestor Machno. Con la distruzione definitiva dell'esercito di Machno nel 1921 ebbe inizio un rapido declino, e le persecuzioni inesorabili della Čeka compirono l'opera.

Ma, parallela a questa povera storia di un movimento specificamente anarchico, corre ben piú profonda quella dell'idea anarchica. Solo con la fondazione nel 1883 del primo gruppo marxista, ad opera di Plechanov, Axel'rod e Vera Zasulič, i rivoluzionari russi cominciarono a dividersi lungo le rigide linee di partito che nell'Europa occidentale dividevano gli anarchici dai socialisti autoritari fin dallo scisma dell'Internazionale. Le forme settarie di organizzazione anarchica che Bakunin aveva già creato in Europa non attrassero gli attivisti russi del decennio 1870-80, ma tutto il movimento populista fino al 1881 fu permeato di atteggiamenti e ideali libertari. Come osserva Isaiah Berlin nell'introduzione all'edizione inglese della monumentale opera di Franco Venturi sul movimento populista, "violente discussioni ebbero luogo a proposito dei mezzi, dei metodi

e del tempo, ma non dei fini ultimi. Anarchia, eguaglianza, pienezza di vita per tutti, erano principi universalmente accettati."

Nella misura in cui gli elementi anarchici nel pensiero rivoluzionario russo fra il 1860 e l' '80 derivavano dall'Europa occidentale, essi furono trasmessi attraverso gli scritti di singoli teorici piú che attraverso il movimento anarchico organizzato, che sino alla fine del secolo ebbe pochi e tenui contatti con i rivoluzionari operanti in Russia. Franco Venturi osserva giustamente che Bakunin seppe infondere ai movimenti russi uno spirito rivoluzionario, ma non ebbe su di essi nessuna influenza sul piano organizzativo. Anzi, il movimento anarchico finalmente apparso in Russia sullo scorcio del secolo seguí strade sue, ignorando quasi completamente le esortazioni di leaders rispettati come Kropotkin, e il suo ultimo frutto, il movimento machnovista del 1918-21, fu un fenomeno anch'esso essenzialmente russo.

Molti studiosi dei movimenti rivoluzionari russi tendono a minimizzare l'influenza delle dottrine d'importazione straniera e a spiegare la forza d'attrazione esercitata dalle idee libertarie per la maggior parte del secolo diciannovesimo con l'esistenza di una tradizione anarchica indigena. Come Bakunin, ne vedono le manifestazioni soprattutto nelle grandi rivolte contadine capeggiate da Stenka Razin e da Pugačëv e nella resistenza all'autorità centrale che trovò espressione nelle lotte d'indipendenza degli antichi cosacchi e nella tendenza delle sette dissidenti russe a rifiutare ogni autorità mondana e a vivere secondo la propria Luce Interiore.

L'elemento piú significativo comune a tutti i movimenti di rivolta in Russia fu non tanto la sete di libertà quanto l'odio per un potere lontano; furono le ribellioni — o attraverso l'insurrezione o attraverso l'astensione — di contadini che volevano vivere secondo i loro costumi e nelle loro comunità. Essi combatterono contro la servitú e contro il dominio di signori stranieri; ma non combatterono da anarchici. Dalle rivolte contadine uscirono leaders autocratici e pretesi zar, e anche sette religiose come i duchoborcy rifiutarono obbedienza a un Romanov soltanto per accettare il dominio di un profeta o "Cristo vivente" della loro razza, che esercitava in seno alla comunità un potere non solo spirituale ma anche temporale.

Tutti questi movimenti attribuirono la massima impor-

tanza all'autonomia del *mir* o *obščina*, la comunità contadina naturale, e l'immagine idealizzata di questa istituzione diventò una sorta di mito platonico cui resero omaggio pensatori russi delle tendenze piú diverse. Uomini che sotto altri rispetti sembravano l'opposto l'uno dell'altro — Aksakov e Bakunin, Dostoevskij e Tolstoj — ne fecero la pietra angolare della loro Russia ideale. Anarchici e slavofili vi videro il magico legame fra una perduta età dell'oro e la promessa di un idillico futuro.

La tendenza a contrapporre allo stato centralizzato di tipo occidentale una società organica fondata su istituzioni contadine "naturali" portò anzi talvolta gli slavofili su posizioni cosí vicine a quelle libertarie che alcuni loro leaders — in particolare Aksakov — sono stati messi nel numero dei precursori dell'anarchismo russo. Persino Bakunin osservava nel 1867, in pieno periodo anarchico, che già nel decennio 1830-40 "Konstantin Sergeevič e i suoi amici erano ostili allo Stato di Pietroburgo e allo statalismo in generale, e in questo atteggiamento egli ci ha addirittura precorsi." Ma, una volta di piú, è necessaria molta cautela nell'esaminare i titoli di Aksakov ad essere considerato un precursore degli anarchici.

È vero che, come Dostoevskij, egli contrappose la coscienza alla legge e alla coercizione, e questo gli suggerí, sullo stato politico cosí come si era evoluto nell'Europa occidentale ed era stato importato in Russia da Pietro il Grande, osservazioni di questo tenore:

> Quale che possa essere lo sviluppo di uno stato, per quanto ampio, per quanto liberale, e dovesse anche raggiungere la forma estrema della democrazia, esso rimarrà pur sempre un principio di costrizione, una pressione esterna: una data forma obbligante, un'istituzione. Quanto piú uno stato si evolve, tanto piú si trasforma in un sostituto del mondo interiore dell'uomo, e tanto piú profondamente e inesorabilmente l'uomo diventa prigioniero della società, anche se la società sembra soddisfare tutti i suoi bisogni. Se lo stato liberale raggiungesse la forma estrema della democrazia, e ogni uomo diventasse un funzionario dello stato, poliziotto di se stesso, lo stato avrebbe allora totalmente distrutto l'anima viva nell'uomo... La falsità risiede non in questa o quella forma dello stato, ma nello stato in sé, come idea, come principio; dobbiamo preoccuparci non della bontà o meno di una particolare forma di stato, ma della falsità intrinseca dello stato come tale.

Aksakov, come tutti gli altri grandi slavofili fino a Dostoevskij, ripudiava cosí lo stato moderno — autocratico o democratico — in termini tanto simili a quelli degli

anarchici che è facile lasciarsi trarre in inganno. Disse di lui il suo avversario ideologico, Herzen:

> Tutta la sua vita fu una protesta intransigente contro la Russia ufficiale, contro il periodo di Pietroburgo, in nome del popolo russo dimenticato e oppresso... Era pronto a esporsi a ogni rischio per il suo credo; sarebbe andato anche sulla forca, e quando dietro le parole di un uomo si sente questo, esse diventano terribilmente persuasive.

Ma Aksakov, se respingeva lo stato nella sua forma moderna, non respingeva il principio del governo. Vagheggiava anzi un'autocrazia ideale, un'autocrazia che tornasse ad una forma primitiva in realtà mai esistita se non nell'immaginazione degli slavofili, parte del mito della Santa Russia. In questa sognata autocrazia lo zar sarebbe diventato una specie di re sacrificale sulle cui spalle il popolo avrebbe deposto il fardello dell'autorità, liberandosi cosí del male morale che nell'autorità è implicito e dedicandosi al compito non politico, l'unico vero compito dell'uomo, di vivere una buona vita. Aksakov odiava l'autorità, ma non riuscí mai a convincersi che non era necessaria; ne immaginò quindi il trasferimento piuttosto che l'abolizione. Il suo vero contributo alla tradizione libertaria russa sta nell'insistenza sul valore delle unità fondamentali di cooperazione sociale: la comunità contadina e la tradizionale associazione cooperativa di artigiani.

L'anarchismo ha un debito maggiore con Aleksandr Herzen, iniziatore di tutta la tradizione rivoluzionaria russa che ebbe principio nei decenni dopo la rivolta dei decabristi. Herzen fu il primo russo che comprese l'importanza delle obiezioni di Proudhon al comunismo autoritario, e fra il 1840 e il '50 cominciò a diffondere le idee anarchiche francesi nei gruppi radicali di Mosca. Piú tardi, esule in Europa, deluso dalle rivoluzioni del 1848 e del 1849, trovò in Proudhon l'uomo che esprimeva con maggiore eloquenza le apprensioni suscitate anche in lui dal fallimento della politica giacobina e dell'utopismo socialista. Per questo motivo finanziò *La Voix du peuple* di Proudhon. Capí molto presto ciò che oggi vediamo nella prospettiva della storia: che la forza di pensatori come Proudhon sta nelle loro negazioni piú che nelle affermazioni.

> Nella negazione, nella distruzione della vecchia tradizione sociale sta la grande forza di Proudhon; come Hegel, egli è il poeta della dialettica, con la differenza che l'uno riposa sulle calme vette del pensiero filosofico, mentre l'altro si getta nel turbine delle passioni popolari, nel corpo a corpo dei partiti.

Per parte sua Herzen era un uomo garbatamente scettico, tenace nei suoi propositi — lo dimostrò conducendo per anni uno sforzo quasi solitario volto a stimolare il pensiero radicale russo con il giornale *La Campana*, pubblicato all'estero — ma non mai sicuro della loro bontà. Desiderava cambiamenti pacifici e costruttivi, ma capiva che il mondo in cui viveva avrebbe reso ogni cambiamento tempestoso e distruttivo. Nel messaggio al figlio posto nel 1855 a prefazione del suo libro *Dall'altra sponda* risuona veramente una nota di anarchismo negativo:

> Noi non costruiamo, distruggiamo; non proclamiamo una rivelazione nuova, eliminiamo l'antica menzogna. L'uomo moderno, melanconico *Pontifex Maximus*, costruisce soltanto un ponte: sarà l'uomo ignoto del futuro a passare su di esso. Tu forse lo vedrai... Ma, ti prego, non restare *su questa riva*... Meglio perire con la rivoluzione che cercare rifugio negli ospizi della reazione.

Come Proudhon, Herzen non creò sistemi e fu sempre riluttante ad accettare definizioni, ma talvolta parlò dell'anarchia in senso proudhoniano come di un ideale per la società e disse di riporre le sue speranze, per quanto riguardava la Russia, nell'"anarchismo" dei nobili e nel "comunismo" dei contadini. Per "comunismo" intendeva un'organizzazione economica volontaria del tutto diversa da quella preconizzata da Marx; del comunismo cosí come lo concepivano i pensatori politici dell'Europa occidentale disse che era "l'autocrazia russa capovolta."

Deluso dell'Occidente, dopo il 1848 tornò a volgersi alla Russia, ma gli stessi eventi e tendenze che respingeva avevano, com'era inevitabile, esercitato un'influenza su di lui, e l'atteggiamento ch'egli trasmise alla tradizione populista è una mistura di elementi russi ed occidentali in cui il proudhonismo si concilia bizzarramente con la slavofilia.

Herzen rimase un socialista nel senso proudhoniano; suo ideale non era il socialismo di stato, ma una società basata su modificazioni del *mir* contadino e dell'*artel* operaio. Anti-borghese, considerava con diffidenza la democrazia convenzionale, che, come Tocqueville, temeva potesse sfociare nel regno dell'universale mediocrità. Detestava l'industrialismo cosí come lo vedeva svilupparsi in Inghilterra e in Francia, ma non scartò l'idea di applicare la scienza alla produzione, purché questa fosse fondata sul "rapporto dell'uomo con la terra," che considerava "un fatto primordiale, un *fatto naturale*." Soprattutto, considerava lo stato monolitico nemico della libertà e non russo.

La centralizzazione è estranea allo spirito slavo; la libertà gli è molto piú naturale. Solo quando gli slavi saranno uniti in una lega di popoli liberi e indipendenti, comincerà la genuina esistenza storica del mondo slavo.

Le forme comunali primitive della Russia rurale erano, agli occhi suoi, le piú adatte a dare all'individuo il senso delle proprie responsabilità sociali.

La vita della classe contadina russa è stata finora confinata al comune. Solo in rapporto al comune e ai suoi membri il contadino capisce di avere diritti e doveri.

E nella straordinaria durata del sistema comunale egli vedeva, come molti suoi compatrioti, il mezzo grazie al quale la Russia poteva raggiungere l'ideale di una società libera senza passare per le fasi, che sembravano inevitabili per l'Europa occidentale, del capitalismo e della rivoluzione socialista.

Il sistema comunale, pur avendo subito scosse violente, ha fermamente resistito all'interferenza delle autorità; è sopravvissuto vittoriosamente fino allo sviluppo del socialismo in Europa. Questo fatto ha per la Russia un'importanza incalcolabile.

Il pensiero che il futuro del mondo stava nei paesi "vergini" dominava l'immaginazione di Herzen, e da tutti i suoi scritti degli anni piú tardi traspare la visione — oggi sappiamo, con inquietudine, quanto profetica — della Russia e dell'America che si confrontano al di sopra di un'Europa svuotata d'ogni forza. In tutto questo, egli vedeva l'eliminazione dello stato come una possibilità desiderabile ma sempre piú remota. Come Thomas Paine, non fu mai abbastanza ottimista da lasciare libero corso al suo naturale anarchismo. Quasi solo, se si eccettua il suo amico il poeta Ogarëv, destò la gioventú del suo paese a un senso di responsabilità per la liberazione del popolo russo, ma come Mosè ebbe solo una fuggevole visione della terra promessa, e verso la fine della vita prevalse in lui una cautela che fece del liberalismo costituzionale la vera meta dei suoi sforzi.

Anche se l'anarchismo di Herzen non trovò mai piena espressione, anche se egli usò consapevolmente la propria influenza nel senso della moderazione, la sua evidente sfiducia nello stato, la sua fede nelle potenziali virtú sociali del popolo prepararono la strada non solo al grande movimento populista sviluppatosi nell'ultimo quarto del se-

colo diciannovesimo, ma anche al suo atteggiamento essenzialmente anarchico nei confronti dell'organizzazione politica della società.

Fu l'insegnamento di Bakunin a dare una forma precisa a questo atteggiamento e a conferirgli vigore. L'influenza di Bakunin in Russia fu per forza di cose indiretta e intermittente. Egli stesso divenne un anarchico veramente convinto solo tre anni — se non piú — dopo la fuga dal suo paese, avvenuta nel 1861. Mentre era in Siberia influenzò parecchi giovani populisti, ma nulla dimostra che questi avessero qualche parte nella diffusione delle sue idee, con la possibile eccezione di Ivan Yakovlevič Orlov, divenuto il primo rivoluzionario russo che "andò verso il popolo," predicando la dottrina populista, in un viaggio apostolico attraverso le campagne russe, e che piú tardi fu implicato nella congiura di Kazan, alla quale parteciparono studenti e ufficiali e il cui scopo era provocare una rivolta contadina in connessione con la rivolta ungherese del 1863. Le iniziative di Orlov fanno pensare che egli fosse influenzato almeno da quello che fu un elemento delle dottrine di Bakunin in tutte le sue fasi rivoluzionarie, l'insistenza sulle insurrezioni contadine.

Nel suo ultimo periodo, anarchico, Bakunin diffuse la sua dottrina in Russia sia oralmente, per il tramite di *émigrés* rientrati nel paese, sia per mezzo dei suoi scritti, introdotti segretamente in Russia e distribuiti dalla rete di gruppi rivoluzionari. I suoi contatti diretti con gli attivisti in Russia furono pochi e brevi, a causa della difficoltà inevitabile di una corrispondenza segreta, difficoltà cui si aggiungeva, a complicarla, una mancanza di discrezione da parte sua che fece finire piú d'uno dei suoi amici in una segreta zarista. Come tutti i leaders russi in esilio, Bakunin conosceva male la situazione — per di piú in rapido mutamento — esistente nel paese il cui destino politico cercava di influenzare; di qui le frequenti divergenze d'opinione e d'interpretazione fra lui e gli attivisti direttamente impegnati nella lotta contro lo zarismo. A causa della natura stessa della situazione, egli non ebbe nessuna influenza sulle azioni specifiche dei rivoluzionari; ma la sua influenza sui loro atteggiamenti fu abbastanza forte da determinare la formazione di una corrente che si riconosceva bakuniana e che trovò seguito per tutto il decennio 1870-80, specialmente in Ucraina.

Le dottrine anarchiche di Bakunin cominciarono ad esercitare una notevole influenza in Russia solo nel 1869.

È vero che poco dopo la fuga dalla Siberia egli stabilí tenui contatti con i leaders del primo movimento *Zemlja i Volja* (Terra e Libertà), e che nel settembre 1862, dopo la pubblicazione di un manifesto fortemente politico da parte del gruppo Giovane Russia, pubblicò presso l'Editrice Russia Libera di Herzen un opuscolo intitolato *La causa del popolo: Romanov, Pugačëv o Pestel'*? Ma questo era poco piú che un'esortazione all'unità tra i vari gruppi che si battevano per la completa emancipazione del popolo. Dopo il 1863 e il fiasco della sua avventura polacca, Bakunin distolse l'attenzione da quanto accadeva in Russia per volgerla agli sviluppi del movimento socialista nell'Europa occidentale. Pare che in Italia non si sforzasse piú che tanto di stabilire contatti con i compatrioti. Molti russi di passaggio in Italia andarono a fargli visita, ma il giovane scienziato L. Mečnikov fu l'unico che stringesse con lui rapporti piú durevoli; e Mečnikov, che probabilmente fu membro della Fratellanza fiorentina, aveva combattuto assieme a Garibaldi e, come lo stesso Bakunin, era una specie di rivoluzionario cosmopolita.

Fu il ritorno a Ginevra nel 1867 a rimettere Bakunin in contatto con il mondo degli esuli russi. Molti di loro si erano stabiliti a Ginevra o sulle rive del suo lago, a Vevey. V'era tra loro Nikolaj Žukovskij, che Bakunin aveva conosciuto nel 1862, e che ora faceva parte del Comitato della Lega della Pace e della Libertà; piú tardi sarebbe divenuto membro fondatore dell'Alleanza. A Vevey Bakunin fondò una piccola sezione russa della Fratellanza Internazionale. Fu la prima organizzazione anarchica russa; ma non fu né attiva né numerosa, poiché la maggior parte degli esuli russi, con a capo Nikolaj Utin e Aleksandr Serno-Soloveič, aderí alla sezione russa d'orientamento marxista dell'Internazionale, sezione fondata a Ginevra nel 1869.

In questo periodo, l'unica iniziativa di Bakunin veramente destinata ad influenzare la vita politica russa fu la fondazione, in collaborazione con Žukovskij, del *Narodnoe Delo* (Causa del Popolo). Il primo numero del giornale, scritto interamente da Bakunin e Žukovskij, fu felicemente contrabbandato in Russia da Ivan Bočkarev, piú tardi intimo di Tolstoj, e distribuito a Pietroburgo da Stepniak. Agli studenti che lo lessero, il *Narodnoe Delo* parve offrire una guida verso ciò che attendevano con ansia, in quell'incertezza che caratterizza tutte le fasi di transizione, ed esso esercitò in Russia un'influenza estremamente stimolante.

Nel *Narodnoe Delo* Bakunin dichiarava che per gli intellettuali era tempo di superare il loro distacco dal popolo e d'intraprendere il compito di destare nel popolo lo spirito rivoluzionario. La rivoluzione, la liberazione "socio-economica" dei contadini doveva venire al primo posto; dopo di essa, le loro catene mentali sarebbero cadute. Bisognava uccidere in loro la secolare fede nello zar, bisognava destare nei loro spiriti "una coscienza della loro forza che dorme fin dai tempi di Pugačëv." I fini della rivoluzione dovevano essere collettivistici ed anarchici: il ritorno della terra a coloro che la lavoravano e la completa distruzione dello stato, a cui si sarebbe dovuta sostituire "una futura organizzazione politica costituita esclusivamente da una libera federazione di liberi *artel* di lavoratori agricoli e industriali." Nel *Narodnoe Delo* Bakunin cercò di adattare alla situazione russa il programma che si preparava a difendere fra i rivoluzionari europei occidentali dell'Internazionale, e dichiarò che bisognava rinunciare a credere nel destino messianico della Russia, perché "la causa della rivoluzione è la stessa dappertutto."

La corrente bakuniana del movimento rivoluzionario russo nacque allora, grazie all'influenza esercitata dal *Narodnoe Delo*. Per quanto riguardava Bakunin, questo rimase, per alcuni anni, uno sforzo isolato, perché gli esuli antibakunisti, capeggiati da Utin, riuscirono a conquistare le simpatie della ricca Olga Levašov, che finanziava il *Narodnoe Delo*, e così il giornale passò da Bakunin e Žukovskij alla sezione russa dell'Internazionale.

Oltre alla disastrosa collaborazione con Nečaev, anche la partecipazione all'attività dell'Internazionale e alla rivolta di Lione distrasse Bakunin dagli affari russi negli anni immediatamente successivi alla perdita del giornale. Ma nel 1872 fu attratto dalla grande concentrazione di studenti russi e radicali russi delle più varie specie che vivevano a Zurigo. Finalmente raccoglieva intorno a sé giovani entusiasti, pronti ad assimilare le sue idee; finalmente poté creare un'organizzazione per diffonderle. Quei giovani venivano a lui per varie strade. Alcuni avevano fatto parte del gruppo di Nečaev; c'erano fra loro due uomini che forse contribuirono più d'ogni altro alla diffusione delle idee di Bakunin presso i gruppi clandestini in Russia: Z. K. Ralli e M. Sažin, meglio noto col nome di Armand Ross, che adottò in una breve visita agli Stati Uniti. Altri, come Varfomelej Zajtsev e Nikolaj Sokolov, avevano fatto parte del gruppo nichilista che si raccoglie-

va intorno a Pisarev e alla sua rivista *Russkoe Slovo* (La parola russa) all'inizio del decennio 1860-70. Un gruppo ancor piú giovane, di studenti di medicina, proveniva dall'università di Pietroburgo, dalla quale era stato espulso per avere partecipato alle agitazioni studentesche; i suoi membri piú attivi erano V. Holstein e A. Oelsnitz.

Nella primavera del 1872 Bakunin aveva già riformato la sua Fratellanza Russa facendone una branca dell'Allenza; membri fondatori ne erano Ralli, Holstein e Oelsnitz. A Zurigo la Fratellanza accrebbe il numero dei propri membri ed entrò in aspro conflitto con i seguaci di Pëtr Lavrov, esponente della corrente gradualista del movimento populista. La Fratellanza fondò a Zurigo una propria tipografia e al principio del 1873 cominciò a stampare una serie di opuscoli, tra i quali *Statalismo ed anarchia* di Bakunin. Ma controversie interne posero presto fine a questa attività. Sažin era un uomo dal carattere orgoglioso e impetuoso, e presto litigò con Ralli e con altri membri del gruppo. Bakunin, dando prova di scarso tatto, prese le parti di Sažin, con la conseguenza che la maggioranza dei suoi seguaci russi lo abbandonò. Ralli, Holstein e Oelsnitz si trasferirono a Ginevra dove, in collaborazione con Žukovskij, fondarono una Comunità Rivoluzionaria di Anarchici Russi e misero in piedi una nuova tipografia, che iniziò la sua attività nel settembre 1873 pubblicando un opuscolo intitolato *Ai rivoluzionari russi.*

Il conflitto personale non si trasformò in conflitto ideologico: la Comunità Rivoluzionaria continuò a propagandare le idee di Bakunin, adattandole ai problemi russi. Dalla rottura in poi Bakunin prese pochissima parte alle attività degli espatriati russi; fino alla morte nel 1876 si occupò quasi esclusivamente del movimento italiano, e pare che gli italiani gli riuscissero piú congeniali dei suoi compatrioti. Ma i "giovani bakunisti" continuarono per la loro strada, e per alcuni anni la loro tipografia fu uno tra i centri piú importanti dell'Europa occidentale per la produzione di letteratura distribuita clandestinamente in Russia.

Nel 1875, in collaborazione con l'Organizzazione socialista rivoluzionaria panrussa — un gruppo moscovita capeggiato da Vera Figner — cominciarono a pubblicare un mensile intitolato *Rabotonik* (L'operaio). Fu il primo periodico russo espressamente destinato ai lavoratori sia dei centri urbani sia delle zone rurali; grazie agli stretti contatti mantenuti con il gruppo moscovita, i suoi redattori poterono

dedicare molta attenzione ai problemi del proletariato russo, pur non dimenticando mai il principio bakuniano dell'unità della lotta rivoluzionaria internazionale. Il *Rabotonik* continuò ad uscire fino ai primi mesi del 1876; gli succedette nel 1878 *Obščina* (Comunità), in cui i membri della Comunità Rivoluzionaria collaborarono con Stepniak, Axel'rod ed altri bakunisti da poco fuggiti dalla Russia. Il tono di *Obščina* era moderato e conciliante, ma il giornale rimase bakuniano nel ripudio dell'idea liberale del governo costituzionale e nell'insistenza sulla necessità che contadini e operai conquistassero da soli la loro libertà.

La Comunità Rivoluzionaria e tutto ciò che essa stampava erano apertamente e francamente anarchici; Ralli e Žukovskij mantenevano stretti contatti con l'Internazionale di Saint-Imier e in particolare con Élisée Reclus e con il gruppo che faceva centro intorno al giornale anarchico ginevrino *Le Travailleur*. Fatto abbastanza curioso, ebbero pochissimi rapporti con Kropotkin, che in questo periodo collaborava con un periodico rivale, *L'Avant-garde* di Brousse e i cui contatti con il movimento russo, dopo la fuga nel 1876, dovevano rimanere scarsi per tutto il periodo — quasi vent'anni — in cui si dedicò alla causa dell'anarchismo internazionale.

Benché le pubblicazioni della Comunità Rivoluzionaria circolassero largamente ed esercitassero una profonda influenza a Mosca, Pietroburgo e nelle città ucraine, nel decennio 1870-80 non si formò in Russia nessun gruppo specificamente anarchico. Una corrente bakuniana si affermò invece in seno al movimento *Zemlja i Volja*; i suoi esponenti erano chiamati *Buntar* per la loro insistenza sul *bunt*, o insurrezione. La situazione in Russia divenne presto l'opposto di quella esistente in Svizzera, dove i seguaci di Lavrov erano in maggioranza: nel 1875 e 1876 si formarono a Kiev e Odessa forti gruppi, i cui membri vivevano in comunità, raccoglievano segretamente armi e cercavano di organizzare insurrezioni contadine.

In un'area, il distretto di Čigirin presso Kiev, tre agitatori bakunisti riuscirono a organizzare una cospirazione d'una certa importanza, e i loro metodi curiosamente machiavellici, benché non molto ortodossi da un punto di vista anarchico, dimostrarono almeno un certo realismo e la capacità di far presa sulla psicologia contadina. Approfittando della convinzione diffusa fra i contadini che lo zar amasse il suo popolo e fosse all'oscuro delle atrocità commesse in suo nome, i cospiratori prepararono due documenti

da far circolare in mezzo alla popolazione di Čigirin. Uno era una Carta Imperiale Segreta in cui "lo Zar" riconosceva il diritto dei contadini alla terra, si lamentava di non essere abbastanza forte da costringere i nobili a cedere le loro tenute ed esortava i lavoratori rurali a formare milizie segrete cosí da essere pronti alla rivolta quando sarebbe giunto il momento adatto. L'altro documento — gli Statuti della Milizia Segreta — conteneva istruzioni particolareggiate per organizzare i ribelli; tra le varie formalità, c'erano giuramenti complicati, e all'organizzazione rivoluzionaria veniva data una complessa struttura gerarchica che avrebbe fatto la delizia di Bakunin. I contadini si lasciarono conquistare facilmente, credettero a tutto, e piú di mille fra loro entrarono nella milizia. Custodirono il segreto cosí bene che passò piú di un anno prima che un'indiscrezione involontaria mettesse la polizia sulle tracce dei cospiratori. Centinaia di contadini furono arrestati e deportati in Siberia. I tre bakunisti responsabili di tutto finirono anche loro in carcere, ma ne fuggirono grazie a uno stratagemma non meno curioso dei metodi con cui avevano organizzato la congiura: un loro compagno divenne carceriere nella prigione in cui erano chiusi e vi lavorò per mesi fino a quando si presentò l'occasione di far fuggire gli amici e di scappare con loro.

Altri bakunisti si dedicarono a tentativi di organizzare il proletariato urbano. Furono particolarmente attivi nelle varie ed effimere Unioni di operai della Russia meridionale organizzate a Odessa (1875) e Kiev (1879 e 1880). Anche l'Unione settentrionale degli operai russi, fondata nel 1878, adottò un programma fondamentalmente anarchico in favore dell'abolizione dello stato e della sua sostituzione con una federazione di comuni rurali e di *artel* industriali.

Alla fine del decennio si delineò in seno al movimento russo una tendenza nuova, la tendenza al terrorismo organizzato. I bakunisti non erano contrari al terrorismo in sé, ma non potevano accettare l'idea di un'organizzazione disciplinata che ad esso si accompagnava nella mente dei terroristi, riuniti in un gruppo che aveva assunto il nome di Comitato Esecutivo ed era capeggiato da Željabov e Sofja Perovskaja. Questi terroristi organizzati, che miravano a creare, con una campagna selettiva di assassinî, una situazione in cui i problemi russi avrebbero trovato una soluzione politica e costituzionale, si costituirono in un partito, cui diedero il nome di *Narodnaja Volja* (Volontà del Popolo). I bakunisti, che volevano continuare il loro lavoro fra i contadini e gli operai e miravano ad una rivolta generale

in cui vedevano il mezzo per giungere ad una soluzione socio-economica attraverso una federazione di comuni, si scissero formando l'organizzazione nota col nome di *Čërnyj peredel* (Ridistribuzione nera).

Ma il periodo dell'influenza bakuniana, il periodo in cui in seno al movimento rivoluzionario russo esistette una forte corrente libertaria che tuttavia non accettava di definirsi anarchica, volgeva ormai alla fine. L'assassinio di Alessandro II, ucciso nel 1881 da un terrorista della *Narodnaja Volja*, diede l'avvio a una spietata persecuzione contro tutti i rivoluzionari operanti in Russia, finché quasi tutti i militanti di tutte le sfumature d'opinione furono in prigione, in esilio o in una fossa. Per quasi un decennio il movimento rivoluzionario fu ridotto all'ombra di se stesso, tranne fra i molti espatriati nell'Europa occidentale. E anche qui la tendenza anarchica si rovesciò, quando i leaders della *Čërnyj peredel* — Plechanov, Axel'rod e Vera Zasulič — si convertirono al marxismo e fondarono la prima organizzazione di socialdemocratici russi.

Solo negli ultimi anni del secolo l'iniziativa di Ralli, Žukovskij e la Comune Rivoluzionaria di Anarchici Russi fu ripresa nell'Europa occidentale; e negli stessi anni si formarono in Russia i primi gruppi dichiaratamente anarchici. La loro stessa presenza era indizio del diverso carattere nel movimento rivoluzionario rinato in Russia in quegli anni. Le persecuzioni seguite all'assassinio dello zar avevano praticamente distrutto *Narodnaja Volja* e *Čërnyj peredel*. Gli eredi della prima di queste due organizzazioni fondarono il Partito Socialista rivoluzionario russo; ereditarono il terrorismo dei loro predecessori, si proposero fini ancor piú rigorosamente costituzionali e conquistarono un seguito notevole in mezzo ai contadini. I leaders della *Čërnyj peredel* costituirono nel 1883 un gruppo marxista che si battezzò Emancipazione del lavoro, e da quel momento in poi fu perduto per il bakunismo; nel 1889 la loro organizzazione si trasformò nel Partito socialdemocratico russo; da cui si svilupparono piú tardi, per scisma, i menscevichi e i bolscevichi.

In questa situazione tanto mutata l'influenza delle idee libertarie fu molto inferiore a quella che esse avevano esercitata nel decennio 1870-80. Cosí nei propositi come nei metodi i gruppi principali tendevano a diventare piú e non meno autoritari. L'impulso a creare un movimento anarchico in Russia veniva ora dall'esterno, soprattutto dai discepoli di Kropotkin nell'Europa occidentale. Nel 1893 un medico ar-

meno, A. Atabekian, fece visita a Kropotkin in Inghilterra e gli espose progetti per la distribuzione clandestina di letteratura anarchica in Russia; poco dopo fondò a Ginevra la Biblioteca Anarchica. Il suo gruppo non aveva fondi sufficienti per stampare un periodico, ma pubblicò opuscoli di Bakunin e Kropotkin che furono usati dai primi gruppi anarchici formatisi nella Russia meridionale fra il 1890 e la fine del secolo. Per un processo naturale, l'apparizione di un movimento anarchico in Russia fece aumentare il numero degli anarchici esuli in Svizzera, in Francia e in Inghilterra, e dal 1903 nacque, a Parigi, Ginevra, Londra e Zurigo, una serie di gruppi d'*émigrés* dediti alla produzione di materiale propagandistico. In questi centri si pubblicarono fra il 1903 e il 1914 almeno dieci giornali di espatriati; di alcuni uscirono solo pochi numeri, ma tre furono giornali che influenzarono profondamente lo sviluppo dell'anarchia in Russia. Parlo di *Hleb i Volja* (Ginevra, 1903-5), *Burevestnik* (Parigi, 1906-10), *Raboči mir* (Parigi, 1911-14).[1]

Hleb i Volja fu il primo periodico russo dopo *Obščina*, del 1878. Era direttamente ispirato da Kropotkin, che vi collaborava regolarmente con articoli; lo dirigeva un georgiano — il leader, in pratica, del gruppo di Ginevra — che usava i *noms de guerre* di K. Orgheiana e K. Iliašvili, e si chiamava in realtà G. Goghelia.

Il momento era certo opportuno per fondare un giornale all'ombra del prestigioso nome di Kropotkin, poiché il 1903 fu in Russia un anno di sempre piú grave fermento; scioperi industriali, tumulti nelle campagne, dimostrazioni di studenti si succedevano a ritmo sempre piú rapido, lo scontento si diffondeva nell'esercito e persino tra i cosacchi. *Hleb i Volja* cercò di influenzare la situazione in senso libertario, e dalla sua apparizione in poi il numero dei gruppi anarchici in Russia andò costantemente crescendo.

Difficile dire in quale misura questi gruppi contribuissero a far scoppiare la rivoluzione del 1905, che fu in gran parte un'esplosione di scontento popolare e colse di sorpresa molti rivoluzionari di professione. "Non i socialdemocratici,

In aggiunta ai gruppi di espatriati di lingua russa v'era in questo periodo il movimento di ebrei russi e polacchi — di lingua yiddish — nell'East End di Londra, che formò una federazione a sé. Era il gruppo piú numeroso di anarchici russi esuli nell'Europa occidentale. Per molti anni esso pubblicò un suo giornale, ***Arbeiter Fraint***. Questo però era destinato principalmente alla distribuzione in Inghilterra, mentre i giornali di lingua russa che ho citati erano destinati tutti alla Russia, e formavano quindi parte integrante del movimento russo.

né i socialisti rivoluzionari, né gli anarchici guidano questa rivoluzione," scrisse Kropotkin. "La guida il lavoro: l'uomo che lavora." Le teorie anarchiche sulla rivoluzione spontanea parvero confermate, e gli eventi dell'ottobre 1905 sembrarono giustificare anche la fiducia degli anarchici nello sciopero generale. Inoltre, dopo il fallimento della rivoluzione gli anarchici trassero vantaggio dal risentimento contro i socialdemocratici, che avevano cercato di assumerne la leadership. Nel 1906 erano sorti gruppi anarchici in tutte le città maggiori, e il movimento era particolarmente forte negli Urali, fra gli ebrei polacchi, e soprattutto in Ucraina — vecchia roccaforte dei Buntar e della *Čërnyj peredel* —, dove l'anarchismo si affermò come movimento rurale nelle città mercato e persino nei villaggi.

Nel 1907, quando la reazione governativa riprese vigore, l'anarchismo cominciò a perdere forza e il movimento libertario rimase sempre in una situazione d'inferiorità numerica nei confronti dei socialdemocratici e dei socialisti rivoluzionari. Probabilmente questo era dovuto in buona parte al fatto che era un movimento di gruppi isolati, spesso con scarsi contatti reciproci, e con principi ideologici e tattici notevolmente diversi. Solo i profughi nell'Europa occidentale tentarono seriamente di creare organizzazioni federali, tenendo a questo scopo conferenze a Ginevra nel 1906 e a Parigi nel 1913, ma anche i loro sforzi non approdarono a nulla. I gruppi anarchici operanti in Russia si potevano dividere all'ingrosso in tre correnti: i comunisti anarchici, gli individualisti (assertori del "terrorismo," e molto temuti dalla polizia) e gli anarcosindacalisti. L'anarcosindacalismo non apparve prima della rivoluzione del 1905, ma raccolse rapidamente un vasto seguito; solo fra gli esuli negli Stati Uniti la Union of Russian Workers reclutò 10.000 membri, e il movimento clandestino in Russia era altrettanto forte. Tutte queste tendenze si distinguevano dalla corrente tolstojana — che si può considerare la quarta corrente anarchica del tempo — per l'impiego della violenza, divenuta pratica corrente di tutti i partiti rivoluzionari russi, socialdemocratici compresi. Molti leaders in esilio erano profondamente preoccupati per questo stato di cose, e a un convegno segreto che si svolse a Londra nel dicembre 1904, e al quale parteciparono delegati di gruppi operanti in Russia, Kropotkin li esortò ad abbandonare almeno la pratica dell'"espropriazione" usata da loro e dai membri di altri movimenti per procurarsi fondi. (Si ricorderà che Stalin svaligiava banche a beneficio dei bolscevichi.) "Non abbiamo bi-

sogno del denaro borghese," disse Kropotkin, "né donato né rubato." Ma i rivoluzionari attivi in Russia tirarono avanti per la loro strada senza tener conto delle sue esortazioni. Tuttavia, quando l'anarco-sindacalismo diventò piú forte, l'incitamento allo sciopero sostituí in larga misura l'assassinio e il banditismo come mezzo per minare lo stato zarista.

Sia in Russia sia fra gli espatriati l'attività anarchica cessò quasi completamente durante la prima guerra mondiale, e gli anarchici ebbero pochissima parte nella rivoluzione del febbraio 1917. Anzi, bisognò attendere che gli espatriati cominciassero a rientrare dall'estero, nell'estate, perché il movimento libertario in Russia riprendesse un poco di vigore. Il poeta Volin, il piú importante intellettuale anarchico russo di questo periodo,[1] ricordava che, quando nel luglio 1917 arrivò a Pietroburgo dall'America, non vide neppure un giornale né un affisso anarchico, né poté cogliere alcun indizio del fatto che "i gruppi libertari estremamente primitivi della città" svolgessero un'opera di propaganda orale. A Mosca la situazione era leggermente migliore, poiché era stata fondata una federazione locale e si pubblicava un quotidiano, *Anarchia*. Alcune unità dell'esercito di stanza a Mosca e molti marinai a Kronstadt simpatizzavano con gli anarchici, e v'era una forte influenza anarco-sindacalista nei comitati di fabbrica che si opponevano ai tentativi di centralizzazione dei sindacati dominati dai menscevichi. Infine, lontano nel sud, nel grande "villaggio" ucraino di Guljai-Polje (che contava in realtà 30.000 abitanti), un giovane contadino, Nestor Machno, appena uscito dalla prigione Butirky a Mosca, era stato eletto presidente del Soviet locale. Nell'agosto 1917 egli ed un pugno di anarchici locali che lo appoggiavano avevano già conquistato la fiducia dei contadini poveri e avevano cominciato a dividere le grandi tenute locali fra coloro che non possedevano terra e a consegnare agli operai le piccole industrie del distretto.

La rivoluzione d'ottobre, alla quale molti anarchici parteciparono nell'illusione che avrebbe preparato la strada a una società nuova quale loro la sognavano, diede un temporaneo impulso alle attività libertarie. A Pietroburgo fu fondata un'Unione di propaganda anarco-sindacalista, che cominciò a pubblicare un quotidiano, *Golos Truda* (Voce del lavoro), piú tardi trasferito a Mosca. La Federazione di gruppi anarchici di Mosca allargò la propria attività propagandistica alle zone rurali della Russia centrale, e il vec-

[1] Il suo vero nome era Vsevolod Michajlovič Eichenbaum.

chio collaboratore di Kropotkin, Atabekian, fondò una rivista teorica. Infine, negli ultimi mesi del 1918, gli anarchici del sud si unirono nel Nabat (L'Allarme), Confederazione delle Organizzazioni Anarchiche in Ucraina. Il movimento Nabat, i centri principali delle cui attività furono Charkov e Kursk, attrasse nelle sue file i piú energici anarchici russi nel periodo della rivoluzione e della guerra civile; tra gli altri Volin, Yarčuk, Pëtr Aršinov, Olga Taratuta, Senja Flešin e Aaron e Fanja Baron. I suoi membri tentarono di fondere le varie correnti, kropotkiniana, individualista e sindacalista, in un unico e vigoroso movimento, e stabilirono e mantennero stretti rapporti con Machno quando il suo movimento nell'estremo sud entrò nella fase militante.

Dapprincipio gli anarchici russi assunsero atteggiamenti diversi nei confronti del governo bolscevico e dei Soviet. Alcuni di loro divennero comunisti. Altri, come l'idealista Aleksandr Schapiro, che speravano di ottenere un miglioramento della situazione generale lavorando col nuovo regime, per breve tempo e a malincuore collaborarono. Ma la grande maggioranza capí subito che il governo bolscevico era una dittatura di partito inconciliabile con gl'ideali libertari e decise di combatterlo. L'atteggiamento degli anarchici cambiò piú lentamente nei confronti dei Soviet, nei quali dapprincipio essi credettero di riconoscere un'espressione genuina della volontà degli operai e dei contadini che li componevano, per convincersi col tempo che i bolscevichi li stavano trasformando in strumenti della propria politica. In una risoluzione nel Congresso Nabat dell'aprile 1919, gli anarchici si dichiararono contrari ad "ogni partecipazione ai Soviet, che sono diventati organi esclusivamente politici, organizzati su una base autoritaria, centralista, statalista."

Un atteggiamento del genere non poteva non provocare l'ostilità dei bolscevichi; ironia della storia, Trockij, piú tardi martire dell'intolleranza comunista, fu il piú violento nel giustificare la liquidazione non solo politica ma anche fisica dei suoi avversari anarchici, che definiva abitualmente "banditi." Erano passati poco piú di sei mesi dalla rivoluzione d'ottobre quando cominciarono le persecuzioni, con un'incursione della Čeka negli uffici dell'*Anarchia* a Mosca. Nello stesso tempo le attività anarchiche furono dichiarate illegali a Pietrogrado. La Federazione Nabat fu lasciata tranquilla ancora per qualche tempo, e anche nelle città del nord la repressione non fu subito completa; agli anarchici, e in particolare agli anarco-sindacalisti, si permise di continuare un'attività limitata fino all'inizio del 1921, benché i

militanti troppo attivi fossero sempre esposti al rischio di essere arrestati dalla Čeka. Poi vi furono in febbraio il funerale di Kropotkin, che divenne il pretesto per una grande manifestazione pubblica di adesione alle critiche libertarie contro il governo comunista, in marzo la rivolta dei marinai di Kronstadt contro un regime che, agli occhi loro, aveva tradito la rivoluzione. I ribelli di Kronstadt erano stati certamente influenzati dalla propaganda anarchica, e i bolscevichi giudicarono che fosse giunto il momento della resa dei conti. A Pietrogrado, Mosca, Charkov e Odessa quel che restava del movimento anarchico fu rapidamente eliminato. Centinaia di anarchici furono arrestati, Fanja Baron e otto suoi compagni furono uccisi nelle segrete della Čeka a Mosca nel settembre 1921. Seguirono altre esecuzioni, e presto si cominciarono ad uccidere, nelle segrete bolsceviche, anche dei tolstojani; siccome non potevano certo essere accusati di banditismo, si invocò il motivo che si erano rifiutati di prestare servizio nell'Armata Rossa. In quattro anni soltanto l'orologio della storia aveva compiuto qualcosa piú che un circolo completo, poiché le autorità zariste non erano mai state cosí inesorabili nelle loro persecuzioni contro gli avversari politici come i bolscevichi in quei giorni in cui le grandi purghe di Stalin erano ancora soltanto un'ombra all'orizzonte. Alla fine del 1922 gli anarchici in Russia erano morti, o chiusi nelle carceri, o espulsi dal paese, o ridotti al silenzio. Per quelli in esilio restava l'amarezza di avere visto la rivoluzione trasformarsi nell'opposto di tutto ciò che avevano sperato; avevano, al massimo, la malinconica consolazione di constatare che Bakunin, guardando al socialismo marxista, aveva predetto tutto questo con mezzo secolo di anticipo.

Tuttavia, proprio in quegli ultimi e deludenti anni l'anarchismo russo fece la sua ultima, drammatica apparizione sulla scena della storia con il movimento accentrato intorno a un dinamico e dostoevskiano personaggio, Nestor Machno. Abbiamo lasciato Machno nell'agosto 1917, leader anarchico contadino intento ad organizzare il suo distretto secondo i princípi del comunismo libertario. Fu il trattato di Brest-Litovsk a determinare la sua metamorfosi, da dirigente politico di un villaggio troppo cresciuto, nel piú formidabile fra tutti i capi partigiani anarchici.

In conseguenza del trattato, gli eserciti tedesco e prussiano occuparono l'Ucraina e vi crearono il governo fantoccio dell'hetman Skoropadskij. Machno fuggí verso est, nella relativa sicurezza di Taganrog; poi raggiunse Mosca, con

l'intenzione di chiedere aiuto e consiglio ai leaders anarchici moscoviti. Quando arrivò le persecuzioni erano già cominciate, ed egli decise di tornare al suo territorio, confidando nella lealtà e nelle naturali inclinazioni anarchiche dei contadini.

Fu una decisione saggia. Il regime dell'hetman e gli eserciti d'invasione avevano provocato gravi scontenti restituendo la terra ai proprietari d'un tempo, e Machno riuscí a reclutare rapidamente una banda di partigiani contadini. Cominciò ad attaccare le grandi tenute nella regione fra il Dnepr e il Mar d'Azov; i racconti delle sue imprese ce lo presentano come una specie di Robin Hood, perché egli ed i suoi uomini si travestivano spesso da ufficiali dell'esercito dell'hetman, andavano a far visita ai proprietari terrieri, godevano della loro ospitalità, poi, con un drammatico colpo di scena, si rivelavano per ciò che erano e facevano giustizia dei nemici del popolo. Ogni incursione fruttava armi, provviste e cavalli, e le reclute affluivano a centinaia al quartier generale di Machno, che pare fosse ignoto solo alle autorità. Nel settembre 1918 egli era abbastanza forte da impadronirsi di Guljai-Polje; ne fu cacciato, ma poco dopo mise in rotta un'intera divisione tedesca mandata ad inseguirlo. Quando le Potenze Centrali cominciarono a ritirare le loro truppe dal territorio russo, dopo l'armistizio del novembre 1918, Machno era già un personaggio leggendario in tutta l'Ucraina meridionale; i contadini lo vedevano come un nuovo Pugačëv venuto a tradurre in realtà il loro antico sogno di possesso della terra e di libertà, e la sua banda si era trasformata in un esercito ribelle di tali proporzioni che nel gennaio 1919, quando s'incontrò con l'Armata Rossa ad Aleksandrov, le autorità bolsceviche furono ben liete di accordarsi con lui per un'azione comune contro l'armata bianca che avanzava verso nord, al comando del generale Denikin.

Per sette mesi, dal novembre 1918 al giugno 1919, né l'armata bianca né la rossa misero piede nella regione di Machno ad est del Dnepr. In questo breve periodo di pace si tentò di creare una società anarcocomunista, e, se possiamo accettare la descrizione piuttosto ingenua che Machno diede delle comunità contadine nel suo resoconto della rivolta nel sud, i loro sforzi si possono paragonare a quelli dei contadini anarchici andalusi:

> In ognuna di queste comuni v'erano alcuni contadini anarchici, ma la maggioranza dei loro membri non era anarchica. Tuttavia, nella loro vita comunale essi si comportavano con

quella solidarietà anarchica di cui normalmente sono capaci solo i lavoratori la cui naturale semplicità non è stata contaminata dal veleno politico della città. Nelle città infatti si avverte sempre il sentore della menzogna e del tradimento, e non ne sono esenti neppure molti fra i compagni che si definiscono anarchici.

Ogni comune comprendeva dieci famiglie di contadini ed operai, cioè un totale di 100, 200 o 300 membri. Per decisione del Congresso regionale delle comuni agrarie, ogni comune ricevette una giusta porzione di terra — cioè quel tanto di terra che i suoi membri potevano coltivare, — situata nelle immediate vicinanze della comune e costituita di terreni appartenenti un tempo ai *pomesčiki*. Ricevette inoltre bestiame e attrezzi agricoli già appartenuti alle proprietà dei signori...

L'assoluta maggioranza dei contadini... vedeva nelle comuni agrarie il germe di una nuova vita sociale, che sarebbe continuata mentre la rivoluzione si avvicinava all'apogeo della sua marcia trionfale e creativa, per poi svilupparsi e crescere, stimolando l'organizzazione di una società analoga in tutto il paese, o per lo meno nei villaggi grandi e piccoli della nostra regione.[1]

L'ultima frase rivela tutto il segreto di Machno e del suo movimento, la loro forza e debolezza. In fondo al cuore Machno era un contadino e un regionalista; odiava le città e la civiltà urbana, sospirava il ritorno alla "semplicità naturale," ad un'età in cui — come nel passato di cui narravano le leggende contadine — "i liberi lavoratori" si sarebbero "messi al lavoro al suono di liberi e gioiosi canti." Questo spiega perché in una fase piú tarda, quando presero parecchie città abbastanza grosse nella valle del Dnepr, i machnovisti non affrontarono mai il problema di organizzare l'industria e non conquistarono l'appoggio se non di pochi lavoratori urbani.

Ma v'era un altro fattore della situazione: l'Esercito di Insurrezione Rivoluzionaria. In teoria, esso era sotto il controllo del Consiglio dei contadini, degli operai e degli insorti, ma in pratica era dominato da Machno e dai suoi comandanti e, come tutti gli eserciti, era libertario solo di nome. Praticava una sua forma di coscrizione, e vi veniva osservata una rude disciplina la quale non lasciava dubbi sul fatto che il padrone era Machno; una disciplina che comportava punizioni rapide, frequenti e violente. Il carattere dell'esercito era in larga misura un riflesso del carattere personale di Machno. Questi era estremamente coraggioso, e abilissimo nell'arte della guerra partigiana. Il suo esercito contò in certi momenti fino a 50.000 uomini, ma mantenne sempre una eccezionale rapidità di movimento; persino la fanteria non marciava mai, spostandosi invece su

[1] *La Révolution russe en Ukraine*, Parigi, 1927.

leggeri carri contadini. A questa straordinaria mobilità Machno dovette la maggior parte delle sue vittorie, grazie ad essa sfuggí cosí a lungo alla distruzione definitiva. Ma egli aveva i difetti che spesso si accompagnano al coraggio e alla bravura militare. Le sue dissolutezze sarebbero state degne di un Karamazov; persino il suo ammiratore Volin doveva ammetterle, e aggiungere anzi accuse piú gravi:

> Sotto l'influsso dell'alcool, Machno non era piú responsabile delle sue azioni; perdeva il controllo di sé. Allora il capriccio personale, spesso accompagnato dalla violenza, sostituiva il suo senso del dovere rivoluzionario; allora il despotismo, impennate assurde, stramberie dittatoriali prendevano il posto della calma riflessione, di quella perspicacia e dignità personale e autocontrollo nell'atteggiamento verso se stesso e verso gli altri che in un uomo come Machno non sarebbero mai dovuti venir meno.
>
> Il risultato inevitabile di questi disordini e aberrazioni fu un eccesso di "sentimento guerriero," che portò alla formazione di una specie di cricca o camarilla militare intorno a Machno. Questa cricca talvolta prendeva decisioni e commetteva atti senza tener conto dell'opinione del Consiglio o di altre istituzioni. Perse il senso delle proporzioni, prese a trattare con disprezzo tutti coloro che non ne facevano parte, e sempre piú si staccò dalla massa dei combattenti e della popolazione lavoratrice.

Le affinità fra i machnovisti e gli anarchici nella guerra civile spagnola saltano agli occhi. Gli uni come gli altri ebbero un certo successo quando dedicarono i loro sforzi alla creazione di istituzioni economiche rurali che rispondevano cosí agli ideali anarchici come alle aspirazioni dei contadini. Gli uni come gli altri persero di vista la purezza dell'ideale quando si dedicarono ad attività militari. V'è tuttavia una differenza importante: la "carriera" militare di tutti gli anarchici spagnoli — con rare eccezioni, come Cipriano Mera — fu un fallimento anche quando essi scesero a compromessi con i metodi della guerra moderna, mentre Machno fu uno dei tattici piú brillanti che la storia militare ricordi. Concluderò questo capitolo con un succinto resoconto delle sue imprese.

Dal gennaio al giugno 1919, l'Esercito d'Insurrezione Rivoluzionaria partecipò, come unità semiautonoma in seno all'Armata Rossa, alla resistenza — piuttosto inefficace — contro Denikin. Poi, verso la metà di giugno, quando gli anarchici indissero un congresso a Guljai-Polje e invitarono i soldati dell'Armata Rossa a inviare i loro delegati, Trockij vietò tirannicamente il congresso e ordinò a Machno di cedere il comando. Machno finse di obbedire. Lasciò le sue unità, dando ordine che lo raggiungessero non appena

le avesse chiamate, e con una guardia del corpo di cavalleria si trasferí ad ovest del Dnepr. Là continuò la guerriglia contro i bianchi e nello stesso tempo cominciò a sbarazzare i villaggi dei loro commissari bolscevichi e a creare comuni libertarie. Nell'agosto 1919 chiamò a sé gli uomini che aveva lasciati nell'armata rossa e iniziò una campagna generale contro Denikin, che l'armata rossa era chiaramente incapace di battere. Sulle prime la campagna andò male e Machno fu respinto in direzione nord-ovest fino ad Uman, molto lontano dalla sua regione. Ma a questo punto contrattaccò, inflisse ai bianchi una sconfitta decisiva e sfondò le loro retrovie arrivando fino al Mar d'Azov e poi in direzione nord fino a Ekaterinoslav, in un movimento impetuoso e irresistibile. Tagliate cosí le strade lungo le quali giungevano a Denikin i rifornimenti, questi fu costretto a ritirarsi. In sole tre settimane, un'area di molte migliaia di miglia quadrate era stata messa sotto il controllo degli anarchici; nella regione controllata dall'esercito di Machno non esisteva nessuna autorità civile, e i contadini vivevano in relativa libertà; unico inconveniente, le continue richieste di cibo e d'uomini da parte dell'esercito.

Nel dicembre 1919 l'Armata Rossa tornò nel sud e alla fine dell'anno — dopo averlo debitamente ringraziato per i servigi resi — ordinò a Machno di condurre il suo esercito sul fronte polacco, con l'evidente intenzione di allontanarlo dall'Ucraina e, una volta eliminata la sua scomoda presenza, di imporre alla regione il controllo comunista. Machno rifiutò obbedienza e fu dichiarato fuori legge; cominciò immediatamente un'aspra guerra partigiana in cui Machno si batté per nove mesi contro forze numericamente superiori e, pur mentre perdeva e conquistava territori in uno sbalorditivo succedersi di vittorie e sconfitte, riuscí a mantenere intatta l'organizzazione del suo esercito.

Questa fase della lotta si concluse quando una nuova armata bianca, al comando di Vrangel', cominciò ad avanzare verso nord dalla Crimea. Una volta di piú l'Armata Rossa si convinse di non poter fare a meno di Machno, e fu conclusa una tregua, seguita da un trattato col quale, fra altre cose, i bolscevichi promettevano di scarcerare tutti i prigionieri anarchici e di lasciarli completamente liberi di propagandare le loro idee. La promessa non fu mantenuta. Anzi, poche settimane dopo, quando le forze di Machno ebbero giocato una parte indispensabile nel forzare l'istmo di Perekop e nella distruzione dell'esercito di Vrangel' in Crimea, i leaders dell'Armata Rossa e la Čeka

eseguirono uno tra i piú perfidi colpi di mano di tutta la storia comunista. Il 26 novembre 1920, in una serie di mosse accuratamente concertata, la Čeka arrestò tutti gli anarchici noti nelle parti dell'Ucraina sotto il suo controllo, invitò i comandanti di Machno che si trovavano in Crimea ad una conferenza alla quale furono arrestati e immediatamente uccisi, e disarmò tutti i loro uomini con l'eccezione di un'unità di cavalleria che oppose resistenza e riuscí a fuggire dirigendosi verso Guljai-Polje.

Là, frattanto, Machno era attaccato da forti contingenti dell'Armata Rossa. Nelle prime settimane raccolse quanto rimaneva del suo esercito e inflisse gravi sconfitte alle unità nemiche, nelle cui file v'erano molti contadini ucraini che combattevano a malincuore contro di lui. Ma non poteva tener testa indefinitamente all'Armata Rossa; riuscí a prolungare la guerra di nove mesi, finché tutte le sue riserve furono esaurite e quasi tutti i suoi seguaci uccisi. Non si arrese mai. Il 28 agosto fuggí in Romania ed iniziò le sue miserevoli peregrinazioni attraverso le carceri di quel paese, della Polonia e di Danzica, fino a riconquistare la libertà dell'esilio a Parigi, dove sopravvisse — tubercolotico, alcoolizzato, amaro e solitario contadino che detestava le città — fino al 1935. Solo gli anarchici spagnoli mostrarono di ricordare i suoi anni eroici e lo salvarono dalla morte per fame.

Il giorno in cui Machno si aperse combattendo la strada verso l'esilio, l'anarchismo come forza viva cessò di esistere in Russia. Il fatto che i bolscevichi lo combattessero cosí ferocemente, ricorrendo a sistemi tanto sleali, lascia pensare che, almeno nel sud, lo considerassero molto pericoloso. Dal loro punto di vista avevano certamente ragione. Solo dopo avere eliminato gli anarchici dall'Ucraina potevano tentare l'impresa, in tutto degna di Procuste, di "integrare" il mondo contadino nello stato marxista.

14.

Tradizioni diverse: l'anarchia nell'America Latina, nell'Europa settentrionale, in Gran Bretagna e negli Stati Uniti

L'anarchia ha prosperato soprattutto nelle terre del sole, dove è facile sognare d'età auree di abbondanza e di semplicità, ma dove la luce limpida e viva fa anche risaltare le ombre della miseria. Sono stati gli uomini del sud ad accorrere a migliaia sotto le bandiere nere della rivolta anarchica: gli italiani e gli andalusi e gli ucraini, gli uomini di Lione e Marsiglia, di Napoli e Barcellona. Ma benché i paesi mediterranei e la Russia meridionale siano stati le sue principali roccheforti, l'anarchia ha nella storia politica ed intellettuale di molti altri paesi un posto che non si può ignorare. In una storia generale non si può descrivere ogni movimento libertario cosí a fondo come intrinsecamente meriterebbe, ma in questo penultimo capitolo mi propongo di narrare almeno per sommi capi la storia dell'anarchia nell'America Latina, nell'Europa settentrionale, e soprattutto in Gran Bretagna e negli Stati Uniti.

Nel diciannovesimo secolo i paesi latino-americani non solo erano legati alla Spagna e al Portogallo da vincoli linguistici ed economici, ma erano accomunati ad essi anche dall'analogia delle rispettive situazioni sociali. Questi rapporti favorirono la trasmissione delle idee rivoluzionarie; furono soprattutto gli immigrati spagnoli a diffondere gli ideali anarchici nell'America Latina, benché in Argentina, come abbiamo visto, anche gli italiani svolgessero un'importante funzione missionaria. I primi gruppi anarchici apparvero in Messico, a Cuba e in Argentina all'inizio del decennio 1870-80; questi paesi e l'Uruguay inviarono loro rappresentanti all'ultimo congresso dell'Internazionale di Saint-Imier nel 1877; nel 1878 fu fondata a Città del Messico una Lega Bakuniana.

Gli anarchici cominciarono presto a organizzare i lavoratori in tutta l'America meridionale e centrale, e fino all'inizio del decennio 1920-30 quasi tutti i sindacati esistenti nel Messico, in Brasile, nel Perú, nel Cile e in Argentina

mantennero un atteggiamento generale anarco-sindacalista; il prestigio della C. N. T. spagnola come organizzazione rivoluzionaria ebbe senza dubbio molta parte nel determinare questa situazione. La piú numerosa e attiva di queste organizzazioni era la Federeción Obrera Regional Argentina, fondata nel 1901, soprattutto per ispirazione di Pietro Gori; aumentò rapidamente il numero dei suoi membri fino a portarlo ad un quarto di milione, mettendo in ombra le organizzazioni rivali socialdemocratiche. Dal 1902 al 1909 la F.O.R.A. condusse una lunga campagna di scioperi generali contro i datori di lavoro e la legislazione contraria agli interessi dei lavoratori. Verso la fine di questo periodo si creò a Buenos Aires una situazione in cui la brutalità del governo e la bellicosità dei lavoratori si eccitarono e inasprirono a vicenda finché, il 1° maggio del 1909, gli operai scesero per le strade in una gigantesca dimostrazione, che la polizia sciolse con la violenza, infliggendo gravi perdite ai dimostranti. Per rappresaglia, un anarchico polacco uccide il colonnello Falcon, capo della polizia di Buenos Aires, responsabile della morte di molti sindacalisti. Dopo questo episodio venne adottata una severa legge anti-anarchica, ma la F.O.R.A. rimase un'organizzazione numerosa ed influente fino al 1929, quando si fuse con l'U.G.T. socialista nella Confederazione Generale dei Lavoratori e dimenticò rapidamente le sue inclinazioni anarco-sindacalistiche.

Nel Messico gli anarchici giocarono una parte di considerevole importanza nell'era rivoluzionaria seguita alla caduta del dittatore Porfirio Díaz nel 1910. Un anarchico in particolare, Ricardo Flores Magon, è ricordato ancor oggi come uno fra i padri della rivoluzione messicana. Con i fratelli Jesús ed Enrique egli fondò nel 1900 un giornale anarco-sindacalista, *Regeneración*, che svolse una funzione molto importante nei dieci anni successivi sollevando la classe operaia urbana contro la dittatura di Díaz. I fratelli Flores Magon trascorsero buona parte della vita in esilio, continuando la loro opera di propaganda fuori del loro paese, negli Stati Uniti, dove furono incarcerati piú volte e dove Ricardo morí in prigione nel 1922.

Pur dedicandosi soprattutto al compito di convertire i lavoratori urbani alle sue idee anarcosindacaliste, Ricardo Flores Magon stabilí anche legami con il grande leader contadino Emiliano Zapata, le cui attività nel Messico meridionale nel periodo rivoluzionario ricordano da vicino quelle di Machno in Ucraina; come Machno, infatti, Zapata era un povero contadino, che seppe spingere alla rivol-

ta le popolazioni rurali oppresse e guidarle a brillanti successi nella guerra partigiana. Lo storico Henry Bamford Parkes ha osservato che l'esercito di Zapata nel sud non fu mai un esercito nel senso consueto della parola, poiché i suoi soldati "trascorrevano il tempo ad arare e mietere le terre appena conquistate e prendevano le armi solo per respingere le invasioni; erano una popolazione insorta." La filosofia di questo movimento, con il suo egualitarismo e il desiderio di ricreare una società contadina, con l'insistenza sul principio che il popolo doveva prendersi la terra e governarsi da solo in comunità rurali, con la sfiducia nella politica e il disprezzo per il guadagno personale, somigliava molto da vicino all'anarchismo rurale affermatosi in circostanze analoghe nell'Andalusia. Senza dubbio alcune fra le idee libertarie che guidavano l'attività dei sindacati nelle città e trasformarono temporaneamente in anarchici grandi pittori messicani come Rivera e Atl giunsero fino a Zapata nel sud, ma pare che la qualità anarchica del suo movimento avesse radice in una combinazione dinamica dei desideri d'eguaglianza che animavano i contadini con il suo intransigente idealismo. Zapata infatti fu l'unico leader della rivoluzione messicana che non scese mai a compromessi, che non si lasciò mai corrompere dal denaro o dal potere e che morí come era vissuto, povero e quasi analfabeta, combattendo perché fosse fatta giustizia a uomini come lui.

In Messico l'anarchia fu il logico frutto di una storia caotica, di un paese drammatico, diviso, di un particolarismo storico locale tanto inveterato quanto quello spagnolo. Nei paesi teutonici sulle rive del Mare del Nord e del Baltico la sua presenza è piú inaspettata, e tuttavia almeno tre di quei paesi — la Germania, l'Olanda e la Svezia — ebbero movimenti libertari di notevole interesse storico.

La storia dell'anarchismo tedesco seguí un corso curiosamente parallelo a quello dell'evoluzione del paese. Nel decennio 1840-50, quando la Germania era un mosaico di regni e principati, prevalse una tendenza all'individualismo, rappresentata nel suo aspetto estremo da Stirner. Dal decennio 1870-80 in poi vi si sostituí una tendenza al collettivismo, finché, nel ventesimo secolo, la tendenza dominante divenne un anarco-sindacalismo moderato, relativamente non violento nei metodi ed ispirato al rispetto per l'efficienza e l'intelligenza.

L'anarchismo apparve in Germania sotto l'influenza di

Hegel e Proudhon; nacque nel decennio 1840-50, avendo a suoi esponenti due uomini dalle personalità profondamente diverse, Max Stirner e Wilhelm Weitling. Stirner, come abbiamo visto, rappresentava l'egoismo nella sua forma estrema; Weitling diventò un comunista profondamente influenzato da Fourier e Saint-Simon. Come i comunisti anarchici, egli rigettò sia il principio di proprietà sia il sistema salariale, e nei primi scritti — come *Garantien der Harmonie und Freiheit*, del 1842 — preconizzò una società in cui i desideri umani, liberati, si sarebbero armonizzati in vista del bene generale. Benché Weitling desiderasse la distruzione dello stato cosí com'era, nella sua visione di un'"armoniosa" società comunistica erano presenti elementi d'irreggimentazione di tipo utopistico, peraltro attenuati, col tempo, dall'influenza di Proudhon.

Emigrato definitivamente negli Stati Uniti nel 1849, Weitling abbandonò il comunismo e si accostò ancora di piú al mutualismo proudhoniano. Nel mensile *Republik der Arbeiter*, che pubblicò a New York dal 1850 al 1854, criticò le colonie sperimentali utopistiche ancora numerose negli Stati Uniti, affermando che distraevano una parte delle energie dei lavoratori, mentre sarebbe stato necessario dedicare ogni sforzo alla soluzione del problema vitale del credito mediante la fondazione di una Banca di Scambio. La Banca di Scambio, ci dice Weitling in toni veramente proudhoniani, è "l'anima di tutte le riforme, il fondamento di tutti gli sforzi cooperativi." Essa creerà depositi di materie prime e prodotti finiti, e per facilitare gli scambi emetterà carta moneta basata su valori lavorativi. Alla banca saranno associate organizzazioni di lavoratori giornalieri per la produzione cooperativa, e i profitti delle transazioni permetteranno alla Banca di provvedere all'educazione, ai servizi medici, all'assistenza per i vecchi e per gli inabili al lavoro. Con questi mezzi, e senza l'intervento dello stato né l'eliminazione del produttore singolo, la Banca distruggerà il monopolio del capitale e creerà una struttura economica che renderà superflue le istituzioni politiche. Queste idee di Weitling esercitarono senza dubbio molta piú influenza sul movimento neo-prudhoniano statunitense del diciannovesimo secolo che non in Germania.

Parecchi altri teorici sociali tedeschi subirono, nel 1840-50, l'influenza dell'anarchismo di Proudhon. Karl Grün, forse il piú fervido tra i convertiti, conobbe Proudhon a Parigi nel 1844, e la sua opera *Die Soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* fu la prima che portò le idee di Proud-

hon a conoscenza del pubblico tedesco. Grün era un versatile uomo di lettere; come Proudhon, ebbe una breve e deludente esperienza parlamentare, come membro dell'Assemblea Nazionale Prussiana nel 1849; trascorse la maggior parte dell'esistenza in esilio e morí a Vienna nel 1887. In un primo periodo, fu profondamente attratto dal mutualismo; in seguito si spinse piú in là, criticando Proudhon per non avere denunciato il sistema salariale e sostenendo che la crescente complessità dell'industria rendeva impossibile stabilire con esattezza e giustizia quanto producesse ciascuno. Consumo e produzione dovevano dunque dipendere entrambi dalla scelta individuale: "Non dobbiamo avere nessun diritto contro il diritto dell'individuo."

Moses Hess, un altro socialista tedesco, che conobbe Proudhon e Bakunin a Parigi nel decennio 1840-50, adottò la definizione di "anarchia" per la propria filosofia sociale, esposta in *Die Philosophie der Tat* del 1843. Uomo piuttosto solitario e burbero, Hess si distinse fra i socialisti renani come il piú importante rivale di Marx. Non fu mai cosí vicino a Proudhon come Grün, e piú tardi entrò in aspra polemica con Bakunin, ma fu d'accordo con entrambi nel rifiuto dello stato e nel ripudio della religione organizzata come una forma di schiavitú mentale. Le sue dottrine rappresentavano però un curioso miscuglio. Si accostò a Stirner nell'affermazione che tutte le azioni libere devono procedere da impulsi individuali, indipendentemente da ogni influenza esterna; anticipò Kropotkin vagheggiando un sistema sociale nel cui quadro gli uomini avrebbero lavorato seguendo le proprie inclinazioni e la società avrebbe provveduto automaticamente a soddisfare tutte le ragionevoli necessità dei suoi membri. Ma innestò su questo sogno libertario elementi — come il suffragio universale e officine di proprietà nazionale — che nessun vero anarchico avrebbe accettato.

Né l'anarchismo stirneriano né quello proudhoniano ebbero in Germania un'influenza duratura. Stirner non trovò nessun seguito nel suo paese fino a quando Nietzsche non fu diventato popolare, e l'interesse per le idee di Proudhon venne meno nella generale reazione seguita alla disfatta dei movimenti rivoluzionari del 1848 e 1849. Passò un'intera generazione prima che riapparisse una tendenza anarchica riconoscibile. Nel primi tempi della I Internazionale né Bakunin né Proudhon ebbero sostenitori tedeschi, e i delegati lassalliani che parteciparono ad un congresso dell'Internazionale di Saint-Imier si dichiararono d'accordo con gli

anarchici solo sulla necessità d'incoraggiare esperimenti cooperativi.

Nell'ultima parte del secolo cominciarono però a formarsi fazioni anarchiche in seno al movimento socialdemocratico tedesco. Nel 1878, ad esempio, il rilegatore Johann Most — già membro del Reichstag — si convertí all'anarchia mentre era esule in Inghilterra. Insieme a Wilhelm Hasselmann, anche lui convertito alle dottrine anarchiche, fu espulso dal movimento socialdemocratico nel 1880, ma il suo giornale *Die Freiheit*, pubblicato prima a Londra nel 1879, poi a New York, continuò sino alla fine del secolo ad esercitare un'influenza sui socialisti piú rivoluzionari sia in Germania sia in esilio. Sotto la sua influenza si formarono piccoli gruppi anarchici a Berlino ed Amburgo, ma è dubbio che il numero totale dei loro membri, nel decennio 1880-90, eccedesse di molto i 200; il particolare tipo di violenza preconizzato da Most incoraggiò i gruppi di cospiratori piú che il movimento di massa. Un gruppo di questo tipo, capeggiato da un tipografo di nome Reinsdorf, organizzò il lancio di una bomba contro il Kaiser nel 1883. L'impresa fallí, ma tutti coloro che vi avevano avuto parte fuono giustiziati.

L'influenza di Most si fece sentire anche in Austria, dove la potente fazione radicale del partito socialdemocratico era anarchica in tutto tranne che nel nome. Le idee libertarie penetrarono anche nei sindacati austriaci, boemi e ungheresi, e per un breve periodo, dal 1880 al 1884, il movimento operaio austro-ungarico fu probabilmente il piú profondamente impregnato d'influenze anarchiche fra tutti i movimenti operai in Europa, eccezion fatta per lo spagnolo e l'italiano. Ancor piú influente di Most fu il boemo Joseph Puekert, che pubblicava a Vienna un giornale di tendenze comuniste anarchiche intitolato *Zukunft*. Quando le autorità austriache cominciarono, nel 1882, a proibire incontri e dimostrazioni, gli anarchici e i radicali opposero una resistenza violenta, uccidendo numerosi agenti di polizia. Infine, nel gennaio 1884, le autorità — preoccupatissime per il diffondersi della propaganda anarchica e per l'aumento degli scontri violenti tra rivoluzionari e forze dell'ordine — dichiararono lo stato d'assedio a Vienna e promulgarono decreti speciali contro anarchici e comunisti. Uno dei leaders anarchici e discepolo di Most, Stellmacher, fu giustiziato; gli altri, Puekert compreso, fuggirono oltreconfine. Da allora l'anarchismo cessò di essere un movimento di qualche importanza nell'impero austriaco, benché in

anni successivi si formassero piccoli gruppi di propagandisti, e benché un circolo letterario libertario di Praga contasse fra i suoi simpatizzanti ed occasionali visitatori Franz Kafka e Jaroslav Hašek, autore del *Buon soldato Sc'vejk*.

Piú tardi la Germania produsse almeno tre intellettuali anarchici di grande rilievo, Erich Muehsam, Rudolf Rocker e Gustav Landauer. Muehsam, uno fra i massimi poeti socialmente "impegnati" della Repubblica di Weimar, giocò una parte di primo piano nell'insurrezione comunista bavarese nel 1919, e morí poi di maltrattamenti in un campo di concentramento nazista. Rudolf Rocker passò in Inghilterra molti anni, dei quali parlerò piú diffusamente nelle pagine seguenti; internato durante la prima guerra mondiale, dopo la fine di questa tornò a Berlino e divenne uno dei leaders del movimento anarco-sindacalista nel periodo che si concluse con l'avvento dei nazisti al potere. Fu uno scrittore prolifico, di notevoli capacità, e almeno una delle sue opere, *Nazionalismo e cultura*, è una classica esposizione delle dottrine anarchiche contro il culto dello stato nazionale.

Gustav Landauer, che si definiva un anarco-socialista, fu uno di quegli spiriti liberi che non riescono mai ad adattarsi a far parte di un movimento organizzato. Giovane, nel decennio 1890-1900 entrò nel partito socialdemocratico e divenne il leader d'un gruppo di giovani ribelli, piú tardi espulsi a causa delle loro inclinazioni anarchiche. Per qualche anno, come discepolo di Kropotkin, diresse *Der Sozialist* a Berlino, ma nel 1900 aveva assunto una posizione molto piú vicina a Proudhon e Tolstoj, propugnava la resistenza passiva in luogo della violenza e vedeva nella diffusione delle imprese cooperative l'unica via costruttiva al cambiamento sociale. Si distingueva da quasi tutti gli altri anarchici in quanto faceva appello soprattutto agli intellettuali, la cui funzione nel processo di cambiamento sociale considerava estremamente importante. Questo portò al fallimento del *Sozialist*, che non conquistò mai un vasto numero di lettori, e ad un crescente senso d'isolamento da parte di Landauer. Oggi i suoi libri — sia i commenti politici, sia i saggi di critica letteraria — ci sembrano eccessivamente romantici. Ma Landauer fu uno di quegli uomini di assoluta integrità, animati da un appassionato amore per la verità, che rappresentano l'anarchismo nel suo aspetto migliore, forse soprattutto in virtú del loro isolamento. Nonostante la sua sfiducia nei movimenti politici, Landauer si lasciò prendere nell'ondata di fermento rivoluzionario

che spazzò la Germania negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale, e, come Meuhsam ed Ernst Toller, diventò uno dei leaders del movimento comunista bavarese. Nella repressione che seguí alla sua sconfitta, fu ucciso dai soldati mandati da Berlino. "Lo trascinarono nel cortile della prigione," raccontò Ernst Toller. "Un ufficiale lo colpí in faccia. Gli uomini gridarono: 'Sporco bolscevico! Facciamolo fuori!' Lo picchiarono coi calci dei fucili. Lo calpestarono finché fu morto." L'ufficiale responsabile dell'assassinio di Landauer era un aristocratico Junker, il maggiore barone von Gagern; non fu mai punito e neppure processato.

Al principio del nostro secolo la corrente anarcosindacalista superò rapidamente in importanza i piccoli gruppi di comunisti anarchici e i circoli di individualisti che avevano fatto proprie le idee di Stirner e di John Henry Mackay.[1] Il sindacalismo nacque in Germania con un gruppo dissidente i cui membri avevano assunto il nome di Localisti; al principio dell'ultimo decennio del secolo essi si opposero alle tendenze centralizzanti dei sindacati socialdemocratici e nel 1897 si scissero per formare una propria federazione, la Freie Vereinigung Deutscher Gewerkschaften. All'inizio la maggior parte dei membri di quest'organizzazione aderiva ancora, politicamente, all'ala sinistra del partito socialdemocratico, ma negli anni immediatamente precedenti la prima guerra mondiale cadde sotto l'influenza dei sindacalisti francesi e adottò un atteggiamento antiparlamentare. La F.V.D.G. era ancora una piccola organizzazione, con circa 20.000 membri per lo piú concentrati a Berlino e Amburgo. Dopo la guerra, in un congresso tenuto a Düsseldorf nel 1919, la federazione fu riorganizzata su linee anarco-sindacalistiche e ribattezzata Freie Arbeiter Union. L'organizzazione riformata ebbe una rapida espansione, nell'atmosfera rivoluzionaria all'inizio del decennio 1920-30, e al tempo del congresso sindacalista internazionale svoltosi a Berlino nel 1922 contava 120.000 membri, aumentati poi nel corso del decennio fino a 200.000. Come tutte le organizzazioni tedesche di sinistra, la Freie Arbeiter Union fu soppressa dai nazisti subito dopo il loro avvento al potere nel 1933, e i suoi militanti o fuggirono all'estero o

[1] Mackay era un ricco scozzese, nato a Greenock e piú tardi naturalizzato tedesco; oltre ad una biografia di Stirner pubblicò un romanzo — *Quadro della società alla fine del diciannovesimo secolo* — che lo rivela come una sorta di Gissing libertario di qualità inferiore.

finirono nei campi di concentramento, dove molti di loro furono uccisi o morirono di patimenti.

In Svezia esiste ancora un'organizzazione molto simile alla Freie Arbeiter Union: la Sveriges Arbetares Central. La neutralità svedese le ha risparmiato i disastri dell'oppressione e della guerra che distrussero quasi tutte le altre organizzazioni anarco-sindacaliste, e oggi, dopo il 1960, funziona ancora come federazione sindacale.

In Svezia c'erano degli anarchici fin dal decennio 1880-90, quando s'infiltrarono nell'appena fondato partito socialdemocratico, dal quale furono espulsi nel 1891 nel corso della generale purga degli anarchici dai partiti appartenenti alla II Internazionale. Da allora in poi, come anarco-sindacalisti, operarono in seno ai sindacati fino a quando, dopo un disastroso sciopero generale nel 1909, decisero di scindersi e di creare una propria federazione a imitazione della francese C.G.T. Nel 1910 fondarono cosí la Sveriges Arbetares Central. All'inizio fu una piccolissima organizzazione, con appena 500 membri; ma le sue esortazioni all'azione diretta fecero presa soprattutto sui legnaioli, minatori e edili, che svolgevano un lavoro faticoso e in genere ricevevano salari esigui. Nel 1924, all'apogeo della sua influenza, la S.A.C. contava 37.000 membri; nel decennio 1950-60 ne conservava ancora piú di 20.000, pubblicava a Stoccolma un proprio quotidiano, *Arbetaren*, e teneva viva la Federazione Sindacale Internazionale.

Il problema del come questo superstite dell'età aurea del sindacalismo rivoluzionario si sia adattato al mondo della seconda metà del secolo ventesimo riveste certamente interesse storico, e un recente panorama d'insieme dei movimenti operai nel mondo, tracciato da sociologi americani,[1] contiene un'eccellente descrizione della Sveriges Arbetares Central nel nostro tempo.

La struttura della federazione è rimasta quella dell'organizzazione sindacalista ortodossa, basata su "sindacati locali, ciascuno dei quali abbraccia tutti i lavoratori di una data area geografica indipendentemente dal mestiere che esercitano o dall'industria in cui operano"; "il sindacato locale rimane il principale depositario del potere sindacale" ed è "direttamente affiliato al centro nazionale."

Pare chiaro, tuttavia, che i metodi sindacali sono stati

[1] *Comparative Labor Movements*, a cura di Walter Galenson, New York, 1952.

modificati dal cambiamento della situazione sociale. Teoricamente, come osservano gli autori dell'inchiesta, i sindacalisti svedesi sono contrari alla contrattazione collettiva:

> Come mezzo per esercitare un controllo sulle condizioni di lavoro, ogni sindacato locale ha creato una commissione, la cui funzione è preparare programmi salariali. Dopo l'approvazione da parte del sindacato, questi programmi indicano i salari per i quali i membri possono lavorare. L'impossibilità, da parte di queste commissioni, di stabilire salari obbligatori per periodi di tempo determinati ha permesso ai datori di lavoro di decurtare i salari in periodi di disoccupazione, e alcuni sindacati sono stati costretti a scendere ad accordi. I sindacati hanno esortato, come mezzi per costringere i datori di lavoro ad accettare le loro richieste, allo sciopero di simpatia, al boicottaggio del lavoro attraverso l'osservanza letterale delle norme: lavorare poco e male. Ma questi metodi si sono rivelati inapplicabili in una società cosí altamente organizzata come la svedese, e i sindacalisti hanno dovuto praticare la contrattazione collettiva.

Gli autori dell'inchiesta osservano, piú avanti, che "i sindacalisti svedesi si sono mantenuti fedeli ai dogmi politici della loro dottrina" e che i loro sindacati si astengono rigorosamente dall'attività politica. "Ufficialmente, i leaders della S.A.C. professano ancora il principio del rovesciamento finale del sistema capitalistico attraverso lo sciopero generale rivoluzionario," conclude l'inchiesta, ma "per quanto riguarda il sindacalismo pratico... non v'è molta differenza fra le organizzazioni socialiste e le sindacaliste."

Teoricamente, in altre parole, la Sveriges Arbetares Central è rimasta fedele al tipo di sindacalismo rivoluzionario difeso da Pierre Monatte al Congresso di Amsterdam nel 1907; in pratica ha accettato le procedure oggi correnti nei rapporti industriali; e cosí in teoria come nella pratica si è molto allontanata dai principi anarchici ortodossi.

In Olanda, l'anarchismo ha avuto in comune con i movimenti tedesco e svedese la tendenza al sindacalismo, ma il pacifismo di molti fra i suoi leaders, in particolare di Domela Nieuwenhuis, gli ha conferito un carattere particolare.

Lo sviluppo del movimento anarchico olandese fu dovuto alla dinamica influenza di Nieuwenhuis. Nella Prima Internazionale la piccola federazione olandese lavorò di stretta conserva con i belgi capeggiati da César de Paepe; appoggiò Bakunin nella sua contesa con Marx, si oppose al centralismo del Consiglio Generale e aderí all'Internazionale di Saint-Imier senza diventare neppure un'organizzazio-

ne di veri anarchici. Solo verso la fine del decennio 1880-90 cominciò in Olanda un movimento anarchico chiaramente definito.

Derivò dal revival del movimento socialista olandese, ispirato da Nieuwenhuis, poco prima del 1880. Nieuwenhuis iniziò la sua carriera come predicatore luterano, ben presto famoso, in una chiesa elegante dell'Aia. Aveva superato di poco i trent'anni quando passò attraverso una crisi di coscienza abbastanza simile a quella di William Godwin e decise di abbandonare la Chiesa per dedicare la vita alla causa dei lavoratori. Nel 1879 rinunciò infatti alla carica pastorale e fondò un giornale, *Recht voor Allen*, in cui propugnava un socialismo etico fondato su una forte avversione emozionale all'oppressione e alla guerra e su un profondo senso di solidarietà umana; era una traduzione dei principi cristiani in moderni termini sociali. Nieuwenhuis aveva cessato di essere un pastore, ma non cessò mai di essere un uomo religioso. La forza della sua personalità, il fervido idealismo fecero di lui la figura di maggior spicco in mezzo agli sparsi gruppi di socialisti olandesi, e quando questi si riunirono nel 1881 nella Lega socialista, egli ne divenne senza discussione il leader.

I primi anni della Lega, nei quali essa volse i suoi sforzi alla propaganda contro la guerra e all'organizzazione sindacale, furono tempestosi, e quasi tutti i suoi membri attivi — Nieuwenhuis compreso — finirono prima o poi in prigione; ma la Lega guadagnò abbastanza terreno da mandare Nieuwenhuis al parlamento, nel 1888, come deputato socialista. Nieuwenhuis resse la carica per tre anni, ma come Proudhon e Grün, trovò l'esperienza deludente, e ne uscí un antiparlamentare convinto. Appunto nel periodo di attività politica cominciò a volgersi all'anarchia e a preconizzare — prima che si fosse sviluppato il sindacalismo rivoluzionario francese — l'azione operaia diretta e lo sciopero generale come mezzi con i quali i lavoratori avrebbero potuto liberarsi dall'oppressione politica ed economica ed opporsi alla guerra.

Al congresso internazionale socialista del 1889 Nieuwenhuis aveva già denunciato la partecipazione dei socialisti all'attività parlamentare, e al congresso di Zurigo del 1891 lanciò — in violenta opposizione con Wilhelm Liebhnecht — l'idea di trasformare una guerra fra nazioni in un conflitto internazionale rivoluzionario di classe; strumento, lo sciopero generale. A questi congressi, e ancora nel 1893 e nel 1896, difese l'idea che l'Internazionale doveva include-

re socialisti di tutte le sfumature, dai riformisti piú moderati agli anarchici piú estremisti, e infine abbandonò, seguito dalla delegazione olandese, il congresso di Londra del 1896 in segno di protesta contro l'espulsione degli anarchici dalla II Internazionale.

Frattanto erano nati dissensi in seno alla stessa Lega socialista olandese, fra la maggioranza — che seguiva Nieuwenhuis nel suo spostamento verso l'anarchismo — e una forte minoranza attratta dalla socialdemocrazia tedesca. Queste divergenze sfociarono nella scissione avvenuta al congresso di Groeningen nel 1893; la maggioranza passò in campo anarchico, la minoranza si staccò per formare un suo Partito Socialista.

Benché Nieuwenhuis e i suoi seguaci avessero conquistato la Lega socialista all'anarchismo, anche i loro sforzi nel senso dell'organizzazione sindacale avevano avuto molto successo; nel 1893 fu creata una federazione sindacalista, il National Arbeids Sekretariat. Questo si sviluppò sotto l'influenza ideologica di Christian Cornelissen, divenuto poi uno fra i piú importanti teorici anarcosindacalisti. I suoi interessi andavano soprattutto all'organizzazione sindacale internazionale, e l'intellettualismo del suo atteggiamento fece di lui uno dei pochi elementi di congiunzione tra i militanti operai della C.G.T., come Pouget e Yvetot, con i quali era in diretto contatto, e i teorici sindacalisti raccolti intorno a Sorel e Lagardelle, al cui giornale, *Le Mouvement socialiste*, egli collaborò. L'influenza di Cornelissen sul movimento anarchico europeo fu molto forte nei primi anni del nostro secolo ma venne meno quando egli si uní a Kropotkin e Guillaume nel sostenere la causa degli Alleati durante la prima guerra mondiale.

Per quasi un decennio il National Arbeids Sekretariat, il numero dei cui membri non superava in quest'epoca i 20.000, rimase l'organizzazione piú attiva ed influente fra i sindacati olandesi. Perse questo ascendente, di colpo, nello sciopero generale del 1903, che cominciò tra i ferrovieri, si estese a varie industrie e poi, nel momento di apparente successo, finí improvvisamente quando il governo cominciò ad arrestare i leaders e ad usare i soldati come crumiri. I socialdemocratici trassero beneficio da questa sconfitta, e vi fu un esodo in massa dalle organizzazioni anarco-sindacaliste. Per parecchi anni il National Arbeids Sekretariat mantenne non piú che una piccola testa di ponte fra i portuali di Amsterdam e Rotterdam, e nel 1910 il numero dei suoi membri si era ridotto a poco piú di 3.000.

Anche fuori dei sindacati il movimento anarchico vide diminuire il numero dei suoi seguaci e la sua influenza, ma il prestigio personale di Nieuwenhuis non ne sofferse molto. Era il tipo di idealista che non ha bisogno d'un movimento per esercitare un'influenza morale; per tutto il corso della prima guerra mondiale e fino alla morte, avvenuta nel 1919, egli continuò le sue appassionate battaglie antimilitariste, continuate in seguito da piú giovani anarchici pacifisti olandesi come Albert de Jong e Bart de Ligt, autore di quel curiosissimo manuale della resistenza passiva — *La conquista della violenza* — che trovò tanti lettori fra i pacifisti inglesi e americani del decennio 1930-40 e indusse tanti di loro ad abbracciare le dottrine anarchiche.

Lentamente, gli anarco-sindacalisti olandesi riconquistarono parte del terreno perduto nel 1903, e nel 1933 il National Arbeids Sekretariat, pur restando in minoranza rispetto agli altri sindacati, aveva di nuovo lo stesso seguito d'un tempo; quando aderí all'Associazione internazionale dei lavoratori nel 1922 contava quasi 23.000 membri. Ma, come il movimento sindacalista in Francia, cominciò presto a perdere parte dei suoi militanti piú giovani, attratti dal comunismo. Infine l'organizzazione stessa passò in campo comunista, e una numerosa minoranza, rimasta fedele alle tradizioni antiparlamentari, si scisse nel 1923 per formare la Nederlandisch Syndakalistisch Vakverbond, che godette sempre di un'influenza di gran lunga inferiore a quella esercitata un tempo dal National Arbeids Sekretariat. Dopo il 1903, anzi, gli anarchici olandesi si rassegnarono all'idea di essere diventati un movimento permanentemente in minoranza; i loro rispettatissimi leaders, come Nieuwenhuis e Cornelissen, godettero del prestigio accordato nei paesi nordici a quegli uomini profeti che gridano nel deserto — nei cui insegnamenti si esteriorizza la coscienza di una società dedita quasi soltanto alla conquista e al godimento della prosperità materiale.

L'anarchismo inglese non è mai stato piú che un coro di voci che gridano nel deserto, benché alcune di quelle voci dicessero cose notevoli. In nessun momento gli anarchici ebbero la piú remota possibilità di controllare il movimento operaio inglese. Furono sempre una piccola setta, con aderenti quasi soltanto a Londra e Glasgow, e nell'adattarsi alla loro situazione pur senza ammetterla si dedicarono, piú dei libertari di molti altri paesi, ai nobili piaceri dell'arte e dell'intelligenza. L'unica vittima della vio-

lenza anarchica in Inghilterra fu un francese, Marcel Bourdin, che nel 1894 rimase ucciso, in Greenwich Park, nello scoppio di una bomba "fatta in casa" e destinata ad essere usata all'estero; e anche questo incidente divenne materia di letteratura, fornendo a Conrad la trama dell'*Agente segreto*, esattamente come le attività di Johann Most in Inghilterra suggerirono a Henry James un tema per *La principessa Casamassima*.

Ma benché un filone di pensiero libertario corra nella letteratura inglese da Shelley in poi — e ne vedremo presto alcuni effetti, — sarebbe un errore dare l'impressione che l'anarchia in Inghilterra abbia avuto i suoi assertori esclusivamente o anche solo principalmente fra gli uomini di lettere. Al contrario, la modesta storia del movimento inglese rivela uno spirito sperimentale che ha abbracciato tutte le forme di pensiero anarchico ed ha prodotto tutti i tipi di individuo anarchico con l'unica eccezione del terrorista.

L'anarchismo come movimento nacque in Gran Bretagna fra il 1880 e il '90, sotto l'influenza di modelli stranieri piú che indigeni. Né gli scritti di Godwin e dei suoi discepoli, né il primitivo sindacalismo di Robert Owen, con la sua Grand National Consolidated Trades Union, o di William Benbow, con la sua primitiva versione dello sciopero come inizio di un'era nuova, portarono alcun diretto contributo all'anarchismo dell'ultima parte del secolo diciannovesimo. Semmai, la loro influenza ne impedí l'affermarsi in Inghilterra, in quanto quel ripudio del potere che fu il loro legato al movimento operaio inglese produsse un'ostinata e durevole sfiducia nell'autorità centralizzata che in certi momenti fece apparire l'anarchia un estremismo inutile. Vera culla dell'anarchismo britannico moderno furono i clubs per lavoratori stranieri fondati a Soho già nel decennio 1840-50, e un po' piú tardi nell'East End di Londra. Il Club di Rose Street a Soho, l'Autonomie Club in Windmill Street, e piú tardi (dopo il 1885) l'International Club in Berners Street, Whitechapel, furono i centri preferiti della fazione anarchica fra gli espatriati.

Il Club di Rose Street era la roccaforte dei seguaci di Johann Most, che era arrivato in Inghilterra nel 1878 e l'anno seguente aveva fondato *Die Freiheit*, il primo giornale anarchico pubblicato su suolo inglese. Scotland Yard, chiudendo gli occhi per discrezione, in genere lasciava che gli espatriati svolgessero in pace le loro attività politiche, e per una sorta di tacito *gentlemen's agreement* quasi tutti i

rivoluzionari stranieri evitavano di intromettersi nelle faccende politiche inglesi e di procurare guai al governo britannico sul piano internazionale. Ma Most dimenticò la discrezione, nel 1881, quando dedicò un editoriale entusiasta all'assassinio di Alessandro II; finí in carcere e vi rimase diciotto mesi. I compagni a cui aveva affidato *Die Freiheit* non vollero apparire meno coraggiosi di lui e, quando i ribelli irlandesi assassinarono Lord Cavendish in Phoenix Park, proclamarono a gran voce la loro solidarietà con gli uccisori. Ciò rappresentava una chiara ingerenza in una questione che riguardava la politica inglese; vi fu un'incursione della polizia nella redazione del giornale, e questo fu soppresso. Ne furono pubblicati alcuni numeri in Svizzera, e quando Most fu scarcerato il giornale iniziò negli Stati Uniti una nuova, sensazionale carriera, la cui storia appartiene a un'altra parte di questo capitolo.

Die Freiheit era destinata alla propaganda in Austria e in Germania ed ebbe poca influenza in Inghilterra, tranne fra gli espatriati. L'anarchismo continentale influenzò il movimento socialista, che si andava lentamente affermando nel decennio 1880-90, soprattutto grazie all'attività personale di un piccolo numero d'inglesi che frequentavano i clubs operai; dei sei delegati inglesi partecipanti al congresso anarchico internazionale del 1881, quattro avevano credenziali di clubs di Soho.

Popo dopo questo congresso fu fondata la prima organizzazione anarchica in Gran Bretagna, la Labour Emancipation League, emanazione di una fazione rivoluzionaria dello Stratford Radical Club. Era suo leader Joseph Lane, un anziano carrettiere che ricordava i giorni dei cartisti ed era da molto tempo un attivo oratore "all'aria aperta." La Labour Emancipation League, che trovò un modesto seguito fra gli operai dell'East End, era dominata dall'anarchismo di Lane e Franz Kitz, uno fra i militanti del Club di Rose Street, e si oppose energicamente al socialismo di stato e all'attività parlamentare.

In quei primi, pacifici giorni del movimento operaio inglese non esisteva, fra anarchismo e socialismo, la rigorosa distinzione stabilita poi dalla II Internazionale, e nel 1884 la Labour Emancipation League si affiliò alla Social Democratic Federation, che riunì quasi tutte le piccole fazioni socialiste inglesi, con l'eccezione dei troppo intellettuali Fabiani. L'unione non durò a lungo, a causa del carattere dittatoriale di H. M. Hyndman, leader marxista della Federazione. Nel dicembre 1884 questa era in rivolta, e

quasi tutti i suoi membri di maggior rilievo, compresi William Morris, Belfort Bax e Eleanor Marx Aveling, se ne dimisero in segno di protesta. La Labour Emancipation League li seguí nella nuova organizzazione da essi creata, la Lega socialista, che poco dopo cominciò a pubblicare *Commonweal*, sotto la direzione di William Morris. In seno alla Lega la fazione anarchica, capeggiata da Lane, Kitz e C. W. Mowbray, raccolse rapidamente proseliti e si avviò ad una posizione di predominio.

Essa trovò un temporaneo alleato in William Morris, i cui rapporti con l'anarchismo non sono facili a definirsi. In *La terra promessa* egli non dipinse nulla meno che la paradisiaca anarchia di cui i libertari sognavano da tre secoli. Anche nel non utopistico presente condivideva pienamente il disprezzo degli anarchici per i voltafaccia e i compromessi della politica, e mantenne sino alla fine il suo atteggiamento antiparlamentare; concedeva infatti, al massimo, che sarebbe stato giustificato da parte dei socialisti entrare in parlamento se fossero stati sicuri di ottenere una maggioranza tanto forte da potere, con i loro voti, imporre la definitiva scomparsa di quell'istituzione. Per lui, come per gli anarchici, era necessario trovare un mezzo grazie al quale il popolo potesse "distruggere da solo la sua schiavitú." È vero che dissentiva dagli anarchici della Lega socialista a proposito della loro estremistica difesa della violenza, della loro insistenza sugli aspetti negativi della rivoluzione. Considerava necessario un lungo processo d'educazione prima che la lotta per la trasformazione della società potesse anche soltanto cominciare. Ma questo, benché portasse nel socialismo di Morris un elemento di gradualismo, non lo escluse dalla tradizione libertaria: Godwin e Proudhon nutrivano la stessa convinzione, e nei suoi ultimi anni Kropotkin non fu molto lontano dal condividerla.

È vero anche che, amareggiato dalle esperienze nella Lega socialista, Morris negò categoricamente di essere un anarchico, ma le sue dichiarazioni in proposito dimostrano chiaramente che per anarchismo intendeva individualismo

> Essere anarchici significa, per come l'intendo io, distruggere ogni sorta di leggi e di norme, farne a meno, consentire a ciascuno di fare soltanto ciò che gli piace. Io non voglio che gli uomini facciano soltanto ciò che piace loro; voglio che essi riflettano su ciò che è bene per i loro simili, agiscano per il bene dei loro simili, per il bene comune. Ora, ciò che costituisce il bene comune, o la nozione comune di ciò che è bene per tutti, si esprimerà sempre e dovrà sempre esprimersi in leggi d'un

tipo o d'un altro: o leggi politiche — adottate dai cittadini in pubblica assemblea, come anticamente dalle assemblee popolari, o se volete da consigli o parlamenti del popolo — o costumi sociali, frutto dell'esperienza della società.

Nessun anarchico tranne uno stirneriano arrabbiato potrebbe non essere d'accordo con l'ideale di Morris, con l'idea che gli uomini devono agire per il bene dei loro simili; uno dei principali dogmi anarchici afferma anzi che la libertà dà modo di manifestarsi alla naturale socialità umana, mentre il rilievo dato dagli anarchici al potere dell'opinione pubblica nel disciplinare l'individuo anti-sociale ci autorizza a pensare che nessuno di loro troverebbe nulla da obiettare all'idea di Morris che il bene comune debba essere protetto da "costumi sociali, frutto dell'esperienza della società." Un anarchico, per contro, non accetterebbe l'idea di leggi votate da assemblee o consigli del popolo. Qui per l'appunto sta la vera differenza tra Morris e gli anarchici. Morris ammetteva, entro certi limiti, un tipo di democrazia diretta che avrebbe lasciato la sovranità al popolo; gli anarchici negano qualsiasi tipo di democrazia e riservano la sovranità all'individuo. Ma è evidente che anche Morris faceva a malincuore quelle poche concessioni al principio dell'autorità popolare: nella *Terra promessa*, quadro della società da lui sognata, non rimane neppur la piú vaga parvenza di autorità o di un governo; è un mondo veramente e compiutamente anarchico quello in cui lo scrittore ci invita ad entrare. Siamo dunque costretti a concludere che le gravi divergenze insorte piú tardi fra Morris e gli anarchici della Lega socialista fossero questioni di personalità piú che di ideologia, e che piú stretti rapporti con Kropotkin avrebbero aiutato Morris a formarsi un'idea piú chiara sia dell'anarchismo sia dei propri rapporti con esso.

Ma nei primi tempi della Lega socialista Morris e gli anarchici lavoravano ancora in apparente armonia; insieme ottennero, nel giugno 1887, una decisione di maggioranza che impegnava la Lega all'antiparlamentarismo. I marxisti e i socialisti moderati si dimisero e gli anarchici assunsero rapidamente il controllo dell'organizzazione. Nel 1889 si assicurarono una maggioranza in seno al consiglio esecutivo e immediatamente si sbarazzarono del loro ex alleato Morris, togliendogli la direzione di *Commonweal*; questo divenne un giornale esclusivamente anarchico, informato a idee molto simili a quelle che avevano trovato espressione in *Die Freiheit* di Most.

La conquista della Lega socialista fu solo una fra le tante manifestazioni del generale intensificarsi dell'attività anarchica nella seconda parte del decennio 1880-90. Particolarmente significativa fu l'apparizione di due giornali — *Anarchist* e *Freedom* —, espressioni di tendenze molto diverse. L'*Anarchist* cominciò ad uscire nel 1885 sotto la direzione di Henry Seymour, discepolo dell'individualista americano Benjamin Tucker e fondatore dello English Anarchist Circle, un piccolo gruppo di neoproudhoniani che consideravano il possesso individuale essenziale alla libertà e vedevano in un razionale sistema di scambio la chiave della liberazione sociale. Seymour aveva però interessi molto vasti — era, tra l'altro, un fervido assertore della paternità baconiana dei drammi di Shakespeare — e non solo pubblicò sotto forma di opuscolo quella che fu per molti anni l'unica traduzione da Bakunin apparsa in Inghilterra (il saggio frammentario *Dio e lo stato*), ma anche accolse fra i collaboratori dell'*Anarchist* scrittori d'opinioni cosí diverse come George Bernard Shaw ed Élisée Reclus. Per un breve periodo, nel 1886, Seymour offerse ospitalità nelle colonne del suo giornale a Kropotkin e ai suoi discepoli, ma la divergenza fra individualismo e comunismo anarchico era troppo profonda perché la collaborazione potesse durare per piú di un numero. L'*Anarchist* cessò le pubblicazioni nel 1888, ma la tendenza individualista continuò vigorosa fin nel decennio successivo. Nel 1889 lo stesso Seymour fece uscire alcuni numeri di un nuovo giornale, la *Revolutionary Review*, e dal 1890 al 1892 Albert Tarn difese le posizioni individualistiche nello *Herald of Anarchy*.

Ma nel movimento anarchico era dominante allora la tendenza al comunismo libertario, e questa trovò espressione soprattutto in *Freedom*, fondato nel 1886 dal gruppo raccolto intorno a Pëtr Kropotkin, per il quale cominciò appunto in quell'anno il suo lungo soggiorno in Inghilterra. Il Freedom Group era un piccolo circolo di propagandisti in tutto fedele alle tradizioni anarchiche classiche; dedito alla propaganda scritta ed orale, non nutriva alcuna ambizione di trasformarsi in un movimento di massa, benché mantenesse contatti con vari gruppi anarchici che cominciavano a formarsi a Londra e nel nord. Kropotkin era il mentore intellettuale del gruppo; intorno a lui si raccolsero parecchi espatriati celebri, tra gli altri Merlino e alcuni vecchi compagni del tempo della sua attività a Mosca, in particolare Stepniak e Nikolaj Čajkovskij. Inglesi erano però i membri piú attivi, e nessuno era piú attivo di Char-

lotte Wilson, una ragazza di Girton, dai capelli neri e dalla lingua tagliente, che portava abiti molto ricercati ed era andata a vivere in una minuscola casa al margine di Hampstead Heath piuttosto che accettare il denaro del fratello, agente di cambio.

Charlotte Wilson era stata membro attivo della Fabian Society e, dalla conversione nel 1883, ne fu l'unico e loquace membro anarchico. Divenne e rimase per un decennio la direttrice di *Freedom*, che molto dovette alle sue capacità organizzative; Kropotkin fu l'ispiratore ideologico del giornale, e continuò ad esserlo sino alla frattura con il Freedom Group a causa del suo appoggio agli Alleati nella prima guerra mondiale.

Per otto anni *Freedom* e *Commonweal* continuarono a propugnare l'anarchismo da punti di vista leggermente diversi. *Freedom* rappresentava gli intellettuali del movimento, *Commonweal* gli attivisti plebei. Ma dopo che la sua direzione fu tolta a Morris *Commonweal* calò rapidamente di tono, fino a perdere qualsiasi significato cosí ideologico come letterario. La stessa Lega socialista si ridusse a un piccolo nucleo di fervidi militanti, il cui terrorismo — puramente verbale — espose il giornale alle persecuzioni del governo, sinché nel 1894 multe e mancanza di lettori posero fine alla sua esistenza. Infine, nel 1895, i superstiti della Lega socialista si unirono al Freedom Group e *Freedom* divenne l'organo di un movimento anarchico unificato, numericamente esiguo ma pieno di fervore.

Gli anni immediatamente precedenti il 1890 e il decennio successivo videro l'apogeo dell'anarchismo inglese; in quegli anni le dottrine anarchiche si diffusero in molte direzioni e influenzarono un settore abbastanza importante del movimento socialista, numericamente ancora esiguo. Ricordando quei giorni lo storico fabiano Edward Pease, che non aveva certo alcun motivo di esagerare l'influenza anarchica, osservava:

> Nel decennio 1880-90 i ribelli erano comunisti anarchici, e a noi almeno sembravano infinitamente piú interessanti di quella folla eterogenea di suffragette e gentlemen di Oxford che prima della guerra sembravano guidare i ribelli sindacalisti. Il comunismo anarchico era, in ogni caso, una dottrina coerente e quasi sublime. I suoi leaders, come il principe Kropotkin e Nikolaj Čajkovskij, erano uomini di straordinarie capacità e di carattere irreprensibile, e i membri del movimento, per lo piú esuli che avevano cercato asilo in Inghilterra per sfuggire ai regimi oppressivi europei, avevano rapporti diretti con partiti analoghi operanti all'estero, dei quali non eravamo in grado di valutare esattamente l'importanza.

Due gruppi fra i quali l'anarchia trovò molti seguaci furono gli immigrati ebrei dell'East End di Londra e i letterati ed artisti ribelli dell'ultimo decennio del secolo. Gli immigrati ebrei erano per lo piú operai e manovali occupati — spesso con orari pesantissimi e bassi salari — in varie branche dell'industria tessile. Bruciavano di comprensibile risentimento al pensiero di essere fuggiti dalla tirannia politica e dai progrom di cui erano vittime sotto gli zar solo per venire a farsi sfruttare da uomini della loro stessa razza e religione nella libera Inghilterra, e per trent'anni, dal 1885 circa al 1914, fornirono al movimento anarchico piú reclute che tutto il resto della popolazione britannica.

A Londra gli anarchici ebrei si raccoglievano intorno a *Der Arbeter Fraint*, un giornale yiddish che cominciò ad uscire nel 1885 per dare espressione letteraria ai diversi punti di vista socialisti discussi cosí loquacemente, una settimana dopo l'altra, all'International Club di Berners Street, a Whitechapel. Nel 1891, in gran parte a causa dell'espulsione degli anarchici dalla II Internazionale, il Club di Berners Street fu diviso da gravi dissensi politici, dai quali gli anarchici emersero trionfanti, padroni del club e dell'*Arbeter Fraint*.

Il periodo piú attivo del movimento anarchico ebraico a Londra cominciò con l'arrivo di Rudolf Rocker in Inghilterra nel gennaio 1895. Rocker, di mestiere rilegatore di libri, era un tedesco di purissima razza; non parlava lo yiddish e non aveva mai conosciuto ebrei fino al suo arrivo a Parigi, come profugo politico, nel 1893, quando gli furono presentati gli anarchici dei ghetti polacchi di quella città. Giunto a Londra, prese immediatamente contatto con il gruppo ebraico di Whitechapel, imparò l'inglese e nel 1896 cominciò a scrivere per l'*Arbeter Fraint*. Due anni dopo si recò a Liverpool, dove collaborò alla direzione di un piccolo giornale, anche questo in lingua yiddish, intitolato *Dos Freie Vort*.

Alla fine del 1898 il gruppo che pubblicava *Der Arbeter Fraint* gliene offerse la direzione; Rocker accettò, e rimase il direttore tedesco di un giornale yiddish fino al 1914, quando le autorità britanniche lo chiusero in un campo d'internamento.

Rocker superò rapidamente tutte le difficoltà che potevano derivare dalla diversità di formazione e di provenienza, e non tardò a conquistare la fiducia e la solidarietà dei compagni ebrei. Col tempo acquistò una grande influenza sul movimento operaio dell'East Side, dove gli

anarchici furono a lungo l'elemento politico piú attivo in mezzo alla popolazione ebraica; e durante il grande sciopero del 1912, quando trasformò *Der Arbeter Fraint* in un quotidiano a beneficio degli scioperanti e guidò questi ultimi a una notevole vittoria, si guadagnò il rispetto e la gratitudine di migliaia di persone che non condividevano le sue idee.

> Un giorno, mentre percorrevo una stradina di Whitechapel [ricordava molti anni dopo], un vecchio ebreo dalla lunga barba bianca mi fermò davanti a casa sua e disse: "Dio vi benedica. Avete aiutato i miei figli nel bisogno. Non siete un ebreo, ma siete un uomo!" Quel vecchio viveva in un mondo completamente diverso dal mio; ma il ricordo della gratitudine che brillava nei suoi occhi è rimasto in me per tutti questi anni.

Fra il 1898 e il 1914 il movimento accentrato intorno a *Der Arbeter Fraint* si evolse in una rete complessa di attività sociali e culturali. Nel 1902 fu fondata la Federazione dei gruppi anarchici ebraici in Gran Bretagna e a Parigi, che mantenne sino al 1914 una continuità d'azione e di cooperazione rara in organizzazioni anarchiche di quella portata. *Der Arbeter Fraint* divenne gradualmente il centro di un'impresa editoriale di notevoli proporzioni, che oltre al giornale e ad una rivista culturale, *Germinal*, pubblicò un'importante serie di traduzioni di grandi romanzieri e drammaturghi contemporanei. Nel 1906, dopo la fondazione del Jubilee Street Institute, venne varato un programma educativo, con corsi d'inglese per immigrati polacchi e russi e di storia, letteratura e sociologia, sulle linee delle Università Popolari in Francia. Infine venne fondata un'organizzazione di mutuo soccorso, The Worker's Circle, con compiti educativi e di assistenza ai malati e ai bisognosi. Il successo di queste molteplici attività parve dimostrare la validità delle idee anarchiche sulla cooperazione volontaria; bisogna però ricordare che quelle attività erano svolte da uomini che tradizioni secolari predisponevano ad un alto grado di cooperazione, come forma di difesa contro minacce esterne.

I letterati che simpatizzarono con gli anarchici nell'ultimo decennio del secolo avevano invece in comune soltanto l'idea che l'anarchia e dottrine analoghe rappresentavano la traduzione in termini sociali della loro convinzione che alla fioritura dell'arte fosse necessaria la libertà dell'individuo. Andavano da scrittori importanti come William Morris e Edward Carpenter — che difese i sogni libertari senza accettare del tutto la definizione di anar-

chico — a poeti decadenti minori come Evelyn Douglas, che portò nella sua interpretazione della "propaganda mediante i fatti" una nota d'eccentricità squisitamente inglese sparando con un revolver contro la facciata di pietra delle Houses of Parliament. Le piú deliziose rappresentanti del gruppo furono senza dubbio le due giovanissime figlie di William Michael Rossetti, Olivia e Helen, a cui l'ammirazione per Kropotkin ispirò — nel 1895 — l'idea di pubblicare un giornale dal fiero cipiglio: *The Torch: A Revolutionary Journal of Anarchist Communism.* Memori della propria ascendenza straniera, le sorelle Rossetti si specializzarono nel far conoscere ai loro lettori gli scritti di anarchici "continentali," da Louise Michel a Malato, Malatesta, Žukovskij, Faure e, in campo letterario, Octave Mirbeau e persino Zola; fra i collaboratori piú giovani c'era l'adolescente che divenne poi Ford Madox Ford. Ma *The Torch* bruciò presto, e piú tardi entrambe le sorelle scrissero della loro adolescenza anarchica con umorismo un po' acido.

Il piú ambizioso contributo all'anarchismo letterario dell'ultimo decennio del secolo fu senza dubbio *L'anima umana in regime socialista*, di Wilde. Come abbiamo già visto, in quegli anni Wilde si proclamò anarchico almeno in un'occasione, ed era un grande ammiratore di Kropotkin, che aveva conosciuto personalmente. Piú tardi, nel *De Profundis*, definí la vita di Kropotkin una "delle piú perfette ch'io conosca" e parlò di lui come di "un uomo con un'anima degna di quel bellissimo Cristo bianco che sembra un prodotto del suolo russo." Ma in *L'anima umana in regime socialista*, uscito nel 1890, l'influenza dominante sembra piuttosto quella di Godwin.

In questo libro, Wilde cerca di stabilire quale sia la società piú favorevole all'artista. Notiamo subito una differenza tra il suo atteggiamento e quello di altri scrittori libertari, come Proudhon e Tolstoj, che anch'essi trattarono dei problemi dell'arte. Per Proudhon e Tolstoj l'arte è un mezzo, il fine è la rigenerazione sociale e morale. Ma per Wilde l'arte è il fine supremo, racchiude in sé rigenerazione e illuminazione, e ad essa tutto il resto dev'essere subordinato. Se Proudhon e Tolstoj rappresentano l'anarchico come un moralista, Wilde lo rappresenta come un esteta.

Poiché all'arte, secondo Wilde, è necessario il pieno e libero sviluppo delle capacità individuali, la società deve proporsi a fine l'individualismo, e come via all'individualismo, Wilde indica — con quello che sembra a prima vista un carat-

teristico paradosso — il socialismo. Non meno appassionato di Stirner nella sua difesa della volontà individuale e nella sua denuncia degli "impulsi altruistici di carità, benevolenza e via dicendo," Wilde non è però un individualista ortodosso, in quanto non considera il possesso individuale una garanzia di libertà. Afferma al contrario che la proprietà è un fardello intollerabile e che la società deve toglierlo dalle spalle dell'individuo. Questo si può ottenere soltanto mediante il "socialismo, comunismo, o con qualsiasi altro nome lo si voglia chiamare," che convertendo la proprietà privata in ricchezza pubblica e sostituendo la cooperazione alla competizione tornerà a fare della società un organismo sano. Fino a questo punto, nessun fabiano poteva non essere d'accordo. Ma Wilde aggiunge che la sola socializzazione della proprietà non basta. È necessario, come correttivo, l'individualismo.

> Se il socialismo sarà autoritario; se ci saranno governi armati di potere economico, come oggi ve ne sono di armati del potere politico; se, in una parola, dovremo cadere sotto una specie di tirannia industriale, allora tale nuovo stato di cose sarà per gli uomini peggiore dell'altro.

Qui Wilde passa ad un esame della società del suo tempo in cui a pochi privilegiati è concesso un "individualismo" limitato, mentre gli altri sono condannati ad un lavoro non congeniale "dalla perentoria, irragionevole, degradante tirannia del bisogno." Quando guarda ai poveri, Wilde trova motivo di speranza non nei virtuosi, ma in quelli che sono "ingrati, scontenti, disobbedienti e ribelli."

> Agli occhi di chiunque ha letto la storia, la disobbedienza è una virtú primordiale dell'uomo. È per mezzo della disobbedienza che si è compiuto il progresso, per mezzo della disobbedienza e della rivolta... Capisco benissimo che si accettino leggi protettrici della proprietà privata, che se ne ammetta l'accumulazione, finché si è capaci da se stessi di realizzare in tali condizioni una qualche forma di vita estetica ed intellettuale. Ma ciò che mi sembra del tutto incredibile, è che un uomo, la cui esistenza è impacciata e resa odiosa da tali leggi, possa rassegnarsi alla loro permanenza.

L'interesse di Wilde per la ribellione non era soltanto una posa romantica. Egli vedeva la sua vita stessa come una manifestazione di rivolta ed aveva un rispetto autentico per i rivoluzionari sinceri — "questi Cristi che muoiono sulle barricate" — pur odiando la violenza indiscriminata. Nel 1886 Shaw trovò in lui l'unico uomo di lettere

inglese disposto a firmare una petizione perché fosse concessa grazia della vita agli anarchici di Chicago, e in *L'anima umana in regime socialista* egli non fa mistero della sua simpatia per coloro che tentano di spingere i poveri alla rivolta:

> Ciò che i grandi imprenditori di lavoro dicono contro gli agitatori è d'una incontestabile verità. Gli agitatori sono una banda di gente che si mischiano di tutto, si ficcano dappertutto; si introducono in una classe, ch'era fin qui del tutto soddisfatta, per seminarvi i germi del malcontento. Ma appunto per questo gli agitatori sono necessari. Senza di essi, nel nostro stato di imperfezione sociale, non si farebbe un solo progresso sulla via della civiltà.

Da queste riflessioni Wilde torna alle sue argomentazioni contro il socialismo autoritario, che otterrebbe solo il risultato di rendere universale la tirannia economica alla quale per il momento almeno pochi privilegiati possono sottrarsi. Un sistema volontario è l'unica soluzione possibile:

> Bisogna che ciascuno abbia la libertà di scegliere il suo lavoro. Non si deve esercitare su alcuno coazione di sorta, qualunque ne sia la forma. Se vi sarà coazione, il suo lavoro non sarà buono per lui, non sarà buono in sé, non sarà buono per gli altri... Ogni associazione dovrebbe essere del tutto volontaria. Soltanto con l'associazione volontaria l'uomo può svilupparsi in tutta la sua bellezza.

Nelle pagine successive Wilde parla a lungo, in toni quasi godwiniani, della tirannia che la proprietà esercita anche sui ricchi; e avvertiamo ancora un'eco di *Political Justice* nel passaggio in cui lo scrittore osserva che l'abolizione della proprietà significherà l'abolizione anche della famiglia e del matrimonio. Non devono esserci obblighi e legami che non siano accettati liberamente; in questa libertà, l'amore stesso sarà "piú meraviglioso, piú bello, piú nobilitante."

Questo rifiuto d'ogni coercizione, questa consapevolezza che "nessuno può cedere alle pretese del conformismo e nello stesso tempo rimanere completamente libero" portano naturalmente Wilde a criticare il principio del governo. L'autorità è degradante cosí per chi l'esercita come per chi la subisce; anche la democrazia "significa semplicemente bastonatura del popolo da parte del popolo e per il popolo." Una volta eliminate l'autorità e la proprietà, non vi saranno piú neppure punizioni, perché quando gli uomini non avranno piú fame scomparirà quasi comple-

tamente anche la delinquenza, e dove non scomparirà "sarà curata dai medici come una forma molto penosa di demenza, da guarirsi con le cure e con la bontà." Bisogna dunque smantellare l'apparato dello stato e dei governi, lasciando in piedi solo l'apparato amministrativo (che Wilde, creando una certa confusione, chiama ancora stato) per organizzare la produzione e la distribuzione dei prodotti. Qui — Wilde non si fa illusioni sulla dignità del lavoro manuale — le macchine prenderanno il posto degli uomini, liberi finalmente di seguire le loro inclinazioni artistiche o scientifiche o speculative, di produrre le idee e le cose che possono essere il frutto soltanto del pensiero e della fantasia individuali.

Se Wilde riecheggia sotto tanti rispetti Godwin, fra i due rimane un'importante differenza. In *L'anima umana* non v'è neppure un sospetto della tendenza, manifesta in Godwin e in tanti altri anarchici, ad affidarsi all'opinione pubblica come a un mezzo di coercizione. Wilde detestava i moralisti di qualsiasi tipo, odiava i luoghi comuni a proposito di dovere e abnegazione; affermava che "l'individualismo... non tenta di costringere la gente ad essere buona." Al posto dell'opinione pubblica avrebbe voluto mettere la "simpatia," e la simpatia è frutto della libertà: quando gli uomini non avranno ragione di temere o d'invidiare i loro simili, li capiranno e rispetteranno le loro individualità. È una visione non dissimile da quella di Stirner, ma temperata dalla naturale amabilità di Wilde.

Anche in Inghilterra si ebbe una tendenza sindacalista, benché si affermasse piú tardi che negli altri paesi e non producesse un movimento indipendente; inoltre, l'elemento anarchico era talmente diluito da quasi scomparire. Tom Mann, tornato dall'Australia nel 1910 con la testa piena di teorie dell'I.W.W., fu il vero ispiratore del movimento, che ebbe soprattutto il significato di una ribellione contro le gerarchie che si erano formate nei sindacati e si stavano formando nel Partito Laburista. In *The Industrial Syndicalist* (1911) Mann e i suoi collaboratori si dichiaravano a favore di un movimento di massa mirante alla creazione di sindacati industriali sulle linee dell'I.W.W., e alla sostituzione, nel programma socialista, del concetto di nazionalizzazione con quello di controllo da parte dei lavoratori. Queste idee trovarono seguito soprattutto nel Galles meridionale, dove un famoso pamphlet anonimo, *The Miner's Next Step* (1912), preconizzò la lotta contro lo stato capitalista da parte di una forte organizzazione operaia centra-

lizzata che, con uno sciopero dopo l'altro, avrebbe portato al crollo del capitalismo, dopodiché gli operai avrebbero preso possesso delle industrie in cui lavoravano. L'insistenza sulla centralizzazione era decisamente antilibertaria; un atteggiamento piú vicino all'anarco-sindacalismo fu adottato da un gruppo piú ristretto, capeggiato da Guy Bowman del *Syndicalist* (1912), che, influenzato dall'esempio delle Bourses du Travail francesi, sottolineò la necessità di sindacati locali come unità operaie di base. Entrambi i gruppi credevano nella funzione rivoluzionaria dello sciopero generale, e le loro teorie continuarono ad influenzare il movimento operaio britannico sino allo sciopero generale del 1926.

Le forme piú autentiche di anarchismo persero il loro vigore, in Gran Bretagna, prima del 1900. Nel decennio successivo il numero degli anarchici probabilmente non diminuí, ma neppure aumentò in misura proporzionale all'espansione del movimento socialista in generale, e nonostante gli esperimenti educativi e di vita in comunità — Clousdon Hill e Whiteway furono i piú importanti — il movimento anarchico non guadagnò nuovo terreno. La prima guerra mondiale, che portò alla soppressione dei giornali anarchici e alla rottura fra elementi favorevoli ed elementi avversi alla guerra, diede l'avvio a un netto declino che coinvolse sia il movimento ebraico sia i gruppi di lingua inglese a Londra, Glasgow e nel Galles meridionale. Arrivando in Inghilterra nel 1924 Emma Goldman trovò il movimento ormai sull'orlo dell'estinzione; nel 1927 *Freedom* cessò di uscire per mancanza d'appoggio e di lettori.

Passò quasi un decennio prima che l'entusiasmo destato dalla guerra civile spagnola determinasse un revival dell'anarchismo inglese. Nel 1936 cominciò ad uscire *Spain and the World*; i suoi fondatori piú attivi, e i veri ispiratori dell'anarchismo inglese dal 1930 al '50, furono Vernon Richards, un giovane ingegnere il cui padre era stato amico di Malatesta, e sua moglie, Marie Louise Berneri, la bella e intelligente figliola di Camillo. Il movimento rinato era numericamente esiguo ma vigoroso; *Spain and the World* e il suo successore, *Revolt* (1939), attrassero non solo molti giovani radicali ma anche parecchi intellettuali; John Cowper Powys, Ethel Mannin e Herbert Read furono fra i suoi collaboratori. Read, che da molto tempo simpatizzava con le idee libertarie, pubblicò nel 1938 *Poetry and Anarchism*, cui fece seguire poco dopo *The Philosophy of Anarchism*; queste due opere segnarono l'inizio di un pe-

riodo — al di fuori dei limiti cronologici di questo libro — in cui l'anarchismo divenne per qualche tempo parte del paesaggio letterario inglese, attrasse molti giovani scrittori del decennio 1940-50 ed ebbe stretti rapporti con altri movimenti artistico-letterari del tempo come il surrealismo, il personalismo e l'apocalitticismo. Ma la descrizione di questo periodo appartiene a una storia diversa e piú personale.

In America esiste una duplice tradizione anarchica: indigena e d'immigrazione. La prima, le cui origini risalgono ai primi anni del secolo diciannovesimo, è caratterizzata da una forte tendenza individualistica. La seconda, le cui radici vanno cercate nel movimento socialista rivoluzionario tedesco della fine del decennio 1870-80, fu da principio collettivistica e in seguito comunista anarchica.

La tradizione indigena deriva in larga misura dagli scritti di Thomas Paine, dalle esperienze delle comunità socialiste degli inizi del secolo diciannovesimo e da *Political Justice* di Godwin, di cui fu fatta un'edizione americana a Filadelfia nel 1796. Godwin influenzò profondamente la letteratura e il pensiero politico americani dei primi anni; Charles Brockden Brown, il suo principale discepolo americano, trasmise l'incubo di Caleb Williams alle piú cupe tradizioni del romanzo americano, mentre le idee espresse in *Political Justice* trovarono un'eco negli scritti di Emerson e Thoreau.

Per Emerson, lo stato e le sue leggi sono sempre nemici della libertà e della virtú. L'esistenza stessa delle istituzioni politiche implica una diminuzione della dignità dell'individuo.

> Ogni stato esistente è corrotto. Gli uomini buoni non devono obbedire troppo scrupolosamente alle leggi... La libertà selvaggia sviluppa una coscienza d'acciaio. La mancanza di libertà, dando forza alla legge e al decoro, intorpidisce la coscienza.

Tuttavia, Emerson non può essere considerato un anarchico nel senso piú completo della parola. Per lui lo stato è un espediente di ripiego, ma necessario forse fino a quando l'educazione e lo sviluppo della personalità individuale non abbiano raggiunto il loro scopo, producendo l'uomo saggio. "Lo stato esiste per educare l'uomo saggio, e con l'apparizione dell'uomo saggio lo stato scompare."

La condanna dello stato da parte di Thoreau è piú severa, e anche sotto molti altri rispetti la definizione di

anarchico gli si adatta assai meglio che ad Emerson. *Walden*, storia di un modesto tentativo di vivere un'esistenza semplice, vicina alla natura, in una povertà di beni materiali cui corrisponde una grande ricchezza di beni spirituali, è ispirato a quel desiderio di semplificare la società, di eliminare le inutili complicazioni della vita contemporanea che trova espressione nella volontà anarchica di decentrare la vita sociale e di smantellare l'autorità. Alla base di entrambi questi atteggiamenti sta quella fiducia nella legge naturale come nettamente distinta dalla legge umana in virtú della quale tutti i libertari credono che i liberi impulsi siano una miglior guida all'azione che non le regole imposte dall'esterno e applicate meccanicamente.

Il saggio *On the Duty of Civil Disobedience*, scritto nel 1849, è rimasto una delle giustificazioni classiche della resistenza passiva all'autorità; indicando nella coscienza individuale l'unico giudice della moralità di qualsiasi azione, Thoreau vi afferma a chiare lettere l'incapacità del governo:

> Sottoscrivo di tutto cuore il motto: "Il miglior governo è quello che governa meno", e vorrei vederlo applicato piú rapidamente e sistematicamente. Portato alle estreme conseguenze equivale a questo, nel quale pure credo: " L'ottimo fra i governi è quello che non governa affatto," e quando gli uomini vi saranno preparati, sarà questo il tipo di governo che avranno. Il governo è, nel migliore dei casi, soltanto un espediente; ma quasi tutti i governi sono normalmente, e tutti i governi sono talvolta, espedienti molto inefficaci.

Per Thoreau la libertà non si attua soltanto sul piano politico; è convinto che la guerra d'indipendenza abbia lasciato i suoi compatrioti in uno stato di schiavitú sia economica sia morale. Come complemento alla Repubblica — *res publica* — egli chiede che si presti attenzione alla *res privata*, alla privata condizione dell'uomo.

> E questo lo chiamiamo un paese di uomini liberi? [chiede amaramente]. A che serve essere liberi da Re Giorgio se continuiamo ad essere schiavi di Re Pregiudizio? Che importa nascere liberi se liberi non si vive? Che valore ha la libertà politica, se non è un mezzo per conquistare la libertà morale? È una libertà di essere schiavi, o una libertà di essere liberi, quella di cui tanto ci vantiamo?

A Thoreau interessava soprattutto la protesta individuale; diffidava istintivamente della massa, dell'azione collettiva. Per lui " l'azione secondo un principio " era in se stes-

sa "essenzialmente rivoluzionaria"; ognuno avrebbe dovuto agire secondo la sua coscienza, non secondo le leggi dello stato, e per uomini che cosí avevano agito — come John Brown — la sua ammirazione era senza limiti.

Egli esitò sempre fra il ribelle e l'artista, e, pur scrivendo pagine eloquenti in difesa dell'individuo contro lo stato, lasciò ad altri uomini il compito di tradurre in pratica le sue idee.

L'anarchismo individualista americano come dottrina sociale nacque nell'età d'oro delle comunità utopistiche, nell'età in cui owenisti e fourieristi e icariani e una serie di sette minori, religiose e politiche, cercavano di creare nelle vaste distese dei giovani Stati Uniti prototipi dei loro mondi ideali. Quasi tutte le colonie socialiste erano basate su teorie organizzative rigidamente utopistiche; leaders come Owen, Cabet e Considérant, il principale erede di Fourier, tentarono di creare villaggi modello rispondenti in ogni particolare alla loro concezione di una società giusta. Inevitabilmente, poiché si riteneva che il successo della comunità dipendesse dalla perfetta traduzione in pratica dei progetti, dovevano esserci regole ed una disciplina austera. La convinzione di essere nel giusto trasformò uomini come Owen e Cabet in autocrati e paternalisti, e la dialettica di autocrazia e rivolta contro di essa pose fine a molti di quegli esperimenti.

Uno degli uomini che videro, tristemente, compiersi questo processo nella colonia di Owen, New Harmony, fu un musicista ed inventore di grande talento, Josiah Warren. Warren lasciò New Harmony nel 1827, con la ferma convinzione che quello di Owen non era il modo giusto di risolvere i problemi della vita in comune.

> Pareva [disse piú tardi, analizzando le cause del fallimento di New Harmony] che la diversità di opinioni, gusti e propositi *aumentasse* in proporzione diretta alla necessità di conformismo... La legge naturale della diversità aveva ragione di tutti i nostri sforzi... I nostri "interessi comuni" erano in aperto conflitto con le personalità individuali, le circostanze, l'istinto di conservazione... ed era evidente che quanto piú stretti sono i contatti fra persone diverse, quanto piú si cerca di far coincidere i loro interessi, tanto piú diventano necessari concessioni e compromessi.

Warren non rinunciò all'idea della comunità cooperativa; rimase convinto che il modo migliore di trasformare la società consisteva nell'insegnare a uomini e donne, con esperimenti pratici, a vivere insieme in perfetta amicizia

e comunità d'intenti. Ma non dimenticò mai la lezione di New Harmony, e riflettendo su quest'esperienza elaborò quella teoria della sovranità dell'individuo in virtú della quale viene considerato — a parer mio giustamente — il primo anarchico americano. Non l'individuo — affermò — deve essere costretto ad adattarsi alla società, bensí la società deve essere adattata all'individuo.

La società dev'essere trasformata in modo da mantenere inviolata la SOVRANITÀ DI OGNI INDIVIDUO. Si devono quindi evitare tutte le combinazioni e concessioni di persone e d'interessi e tutti quegli altri arrangiamenti che non lascerebbero ad ogni individuo, in qualsiasi momento, la libertà di disporre della propria persona, del proprio tempo, dei propri beni in qualsiasi modo possa dettare la sua coscienza, SENZA NESSUNA CONSEGUENZA PER LE PERSONE O GLI INTERESSI DI ALTRI.

Riflettendo sulle cause del fallimento di New Harmony, Warren giunse alla conclusione che alla radice di tutto stava il fatto che non era stato affrontato nel modo giusto il problema della proprietà. Le sue conclusioni erano straordinariamente simili a quelle raggiunte qualche anno dopo da Proudhon, pare del tutto indipendentemente. L'uomo ha diritto, individualmente, soltanto al frutto materiale del suo lavoro. Ma la vita civile è ormai cosí complessa che l'individuo non può vivere in regime di autosufficienza; la divisione del lavoro è una realtà che non si può ignorare, e su questa realtà devono essere fondati i rapporti economici fra gli uomini. Warren adottò quindi la formula "lavoro per lavoro," e cercò il modo di mettere in pratica la proposta originaria di Owen di uno scambio di tempo di lavoro, ora per ora, ma con una flessibilità che permettesse agli individui di arrivare a un accordo quando il lavoro dell'uno, indipendentemente dal tempo impiegato, fosse stato piú duro o piú difficile di quello dell'altro.

Appena tornato da New Harmony a Cincinnati, Warren mise mano al suo primo esperimento, che battezzò Time Store. Vendeva merci a prezzo di costo, e chiedeva ai clienti di compensarlo del suo disturbo con *buoni di lavoro* nei quali essi si impegnavano a dare al gerente del negozio un tempo del loro lavoro equivalente a quello che il gerente stesso aveva speso nel servirli. In questo modo sperava di educare i suoi clienti all'idea di uno scambio basato sul lavoro e di reclutare sostenitori per il suo progetto di fondare una catena di villaggi mutualisti. Il Time Store durò tre anni; alla fine dell'esperimento Warren era convinto che le sue idee erano attuabili. Dedicò i due anni

successivi a quello che pare sia stato il primo progetto di una rotativa, e con il denaro ricavato dai suoi brevetti di stereotipia poté fondare nel 1833 un giornale dal titolo *Peaceful Revolutionist*. Con questo si proponeva di far conoscere al pubblico le sue idee; raggiunto tale scopo, sarebbe passato all'ultima fase del suo meditato piano d'azione: la fondazione d'un villaggio modello.

Nel 1834 Warren ed un gruppo di suoi discepoli acquistarono un appezzamento di terreno nell'Ohio e fondarono il Village of Equity; vi andò ad abitare una mezza dozzina di famiglie, che costruirono le loro case e facevano funzionare una segheria cooperativa su una base di scambi di lavoro. La struttura gerarchica delle comunità oweniste e fourieriste fu abbandonata in favore di semplici accordi reciproci; il Village of Equity fu la prima comunità anarchica del mondo dopo quella fondata, quasi due secoli innanzi, da Winstanley a St. George's Hill. L'insuccesso dell'esperimento fu dovuto non al mancato funzionamento del sistema di scambio, che non ebbe neppure il tempo di essere messo alla prova, bensí alle malattie: alla malaria — il villaggio sorgeva in terreni bassi e acquitrinosi — e infine a un'epidemia d'influenza, che determinò l'abbandono della colonia.

Warren era troppo ostinato e troppo convinto dell'attuabilità delle sue idee per rinunciare a ulteriori tentativi. Nel 1846 fondò una seconda colonia, che battezzò Utopia. I suoi abitanti — per la maggior parte fourieristi delusi — fabbricavano mattoni, lavoravano in cave di pietra e segherie, sempre su una base di scambi di lavoro, e la comunità mantenne per alcuni anni una quasi completa indipendenza dal mondo esterno. L'organizzazione della colonia era tanto vicino all'anarchismo individualistico puro quanto sembra umanamente possibile. Nella primavera del 1849 Warren scriveva:

> Attraverso le nostre operazioni, tutto è stato sistemato in modo cosí rispondente ai principi dell'individualismo che non abbiamo tenuto neppure una riunione a scopo legislativo. Nessuna organizzazione, né delegazione del potere, non "costituzioni" né "leggi" né "statuti," né "regole" o "regolamenti," tranne quelli che ciascuno stabilisce per sé e per il proprio lavoro. Non abbiamo dovuto ricorrere a funzionari né a sacerdoti né a profeti — nulla di tutto questo è stato necessario. Ci siamo riuniti qualche volta, ma per conversare amichevolmente, per fare musica, per danzare o per qualche altro piacevole passatempo in comune. Non è stato tenuto neppure un discorso sui principi che reggono la nostra comunità. Non ce n'è stato bisogno, perché

(come ha osservato ieri una donna), "una volta che la questione è stata spiegata e capita, non c'è piú nulla da dire": si tratta soltanto di agire.

Utopia rimase un villaggio mutualistico per quasi venti anni, fin dopo il 1860, con un centinaio di abitanti e alcune piccole industrie per la lavorazione del legno. Sopravvisse anche alla partenza di Warren, che nel 1850 la lasciò per andare a fondare un'altra comunità, Modern Times, a Long Island. Anche questa mantenne il suo carattere mutualistico per almeno vent'anni, trasformandosi infine, come Utopia, in un villaggio piú o meno convenzionale con tendenze cooperative. Nessuna delle due comunità può essere considerata un fallimento, ma entrambe dovettero buona parte del successo alla fluidità della società americana nel tempo in cui nacquero e vissero, ed entrambe si dissolsero quando, dopo la guerra civile, negli Stati Uniti orientali prevalse una maggiore stabilità sociale.

Grazie ai suoi esperimenti pratici non meno che alle sue teorie, Warren fu senza dubbio il piú importante fra gli individualisti anarchici americani, benché sia Stephen Pearl Andrews sia Lysander Spooner dessero nuove ed eloquenti formulazioni dei principi da lui enunciati. Piú avanti, soprattutto attraverso l'influenza di William B. Greene, venne introdotto in America il mutualismo proudhoniano, e non si tardò a riconoscerne l'analogia con l'individualismo indigeno. I proudhoniani rimasero una piccola setta, ma essi e i discepoli di Warren portarono un grande contributo al pensiero populista americano, con la sua insistenza sulla riforma del sistema valutario.

In anni piú tardi, l'individualista anarchico americano di maggior spicco fu Benjamin R. Tucker, che fondò nel 1878 la *Radical Review* e di lí a tre anni *Liberty*, scomparsa solo nel 1907, quando un incendio distrusse la tipografia di Tucker. Le idee di quest'ultimo erano una sintesi di quelle di Warren e Proudhon, con ben pochi apporti originali; Tucker fu forse importante soprattutto per l'impavidità con cui fece di *Liberty* il portavoce del radicalismo americano e con cui si guadagnò l'ammirazione di H. L. Mencken, George Bernard Shaw (collaboratore del suo giornale) e Walt Whitman, che disse di lui: "Gli voglio molto bene. È coraggioso fino all'osso." Tucker si definiva un anarchico "scientifico"; rimase sempre un individualista convinto, avverso sia alle "scuole" anarchiche collettivistiche — era convinto che la libertà fosse incompatibile con qualsiasi

forma di comunismo — sia ai fautori della propaganda mediante i fatti, che considerava essenzialmente immorale. La sparizione di *Liberty* segnò la scomparsa della corrente anarchica individualistica indigena. Tucker visse sino alla fine del periodo di cui tratta questo libro (morí ottantacinquenne, nel 1939, a Monaco); negli ultimi anni fu assalito da dubbi, e pur continuando a considerare l'anarchia "una meta verso la quale l'umanità sta camminando" non si sentí piú tanto sicuro che la strada per giungervi fosse mai stata scoperta.

Come ho già accennato, vi furono pochi rapporti diretti fra gli anarchici individualisti di tradizione indigena e gli anarchici immigrati. Ciò non fu dovuto ad "insularismo" da parte degli individualisti. Cosí Lysander Spooner come William B. Greene erano stati membri della Prima Internazionale; Tucker aveva pubblicato le primissime traduzioni inglesi da Proudhon e Bakunin, e dapprincipio era stato un ammiratore entusiasta di Kropotkin, al cui processo di Lione (e si era già nel 1883) dedicò parecchio spazio nelle pagine di *Liberty*. Ciò che alienò lui e i suoi compagni dagli anarchici immigrati fu il culto della violenza, che caratterizzò il movimento sin dagli inizi.

L'emergere della corrente anarchica "d'importazione" ebbe inizio con la frattura tra rivoluzionari e riformisti in seno al Socialist Labour Party nel 1880. I membri di questo partito erano in grandissima maggioranza tedeschi immigrati, e anche i ribelli erano, sul piano teorico, marxisti, sicché la fondazione da parte loro di clubs socialisti rivoluzionari a New York, Chicago e in altre grandi città fu solo il preludio all'apparizione di un movimento anarchico. L'avvenimento che convertí i socialisti rivoluzionari all'anarchismo fu il congresso internazionale anarchico del 1881. A quel congresso non partecipò nessun delegato dei gruppi tedeschi negli Stati Uniti, benché essi vi si facessero rappresentare per procura; furono forse la distanza e la fantasia a far sí che il congresso sembrasse tanto importante in America. La nuova Internazionale fondata dal congresso, che in realtà condusse un'esistenza fantomatica, da New York e Chicago sembrava invece un'organizzazione potentissima. Di conseguenza, alla fine del 1881 due federazioni statunitensi dichiararono la loro adesione all'Internazionale. A una convenzione, svoltasi a Chicago, di socialisti rivoluzionari di quattordici città dell'Est e del Midwest fu fondata l'Associazione Internazionale dei lavoratori, nota anche col nome di Internazionale Nera e formata per lo piú

d'immigrati provenienti dalla Germania e dall'Impero Austro-Ungarico. Dopo lunghi dibattiti, essa si dichiarò contro l'attività politica, e le sue risoluzioni suggerivano chiaramente l'uso della violenza.

Nello stesso tempo un gruppo di americani "indigeni," capeggiato da Burnette G. Haskell, aveva fondato a San Francisco una società segreta, organizzata secondo il vecchio sistema cospirativo in piccoli gruppi chiusi di nove uomini l'uno; anche questa società si affiliò all'Internazionale di Londra e adottò il nome di Associazione Internazionale dei Lavoratori o Internazionale Rossa. Haskell era un ricco avvocato, sostenitore anche del movimento anticinese in California; i suoi rapporti con l'anarchismo autentico furono troppo vaghi per poter essere presi sul serio.

Se i socialisti rivoluzionari avevano qualche dubbio sulla scelta tra marxismo e anarchia, pare che quei dubbi si dissipassero all'arrivo di Johann Most nel 1882. Most riprese immediatamente a pubblicare *Die Freiheit*, con nuova sede a New York, e iniziò un tour di conferenze in tutte le città dove esistevano gruppi rivoluzionari. I suoi articoli incisivi, la focosa oratoria, l'entusiastica difesa della violenza, d'un estremismo che fa pensare a Nečaev, ebbero un influsso nefasto sugli eventi che stavano per verificarsi.

Most era tanto ossessionato dall'idea della violenza rivoluzionaria che segretamente trovò impiego in una fabbrica di esplosivi a Jersey City e scrisse poi un inverosimile opuscolo dal titolo *Revolutionäre Kriegswissenschaft*, che è in realtà un manuale sulla fabbricazione e l'uso delle bombe, sul furto con scasso e l'incendio doloso per il bene della causa, e su certi aspetti della scienza tossicologica già noti ai Borgia. All'opuscolo si aggiunsero articoli, pubblicati in *Die Freiheit*, in lode della dinamite e su metodi facili di fabbricazione della nitroglicerina. Most parlava di tutte queste cose con il sinistro fervore di un bambino perfido e completamente irresponsabile. Non ricorse mai di persona a quei metodi, e probabilmente non nutrí mai la minima intenzione di farlo; li raccomandò invece ad altri, e su di lui ricade buona parte della responsabilità per i fatti tragici avvenuti a Chicago nel 1886.

Chicago era la città in cui la corrente anarchica d'immigrazione aveva messo piú salde radici, probabilmente a causa dell'asprezza dei suoi conflitti industriali e della notoria brutalità della sua polizia. Al secondo congresso dell'Internazionale, svoltosi a Pittsburgh nel 1883, la città mandò piú delegati di qualsiasi altra, e dopo il congresso il

movimento a Chicago ebbe un'immediata espansione, sia in numero di membri sia in attività. Il numero degli anarchici appartenenti ai gruppi di Chicago si aggirava probabilmente attorno ai 3.000, su 6.000 che l'Internazionale ne contava in tutti gli Stati Uniti. Per la maggior parte erano tedeschi e cechi, ma v'era anche un energico gruppo americano di cento membri, capeggiato dal focoso oratore Albert Parsons. Ma il numero dei membri non dà un'idea completa del seguito che gli anarchici ebbero a Chicago fra il 1883 e il 1886; è forse piú significativo il fatto che l'Internazionale vi pubblicava cinque giornali: un quotidiano e due settimanali in lingua tedesca, un settimanale in lingua boema, un quindicinale in inglese, *Alarm*. La circolazione complessiva di tutti e cinque superava le 30.000 copie. Nel 1883 fu fondata una Central Labour Union, sotto l'influenza dell'Internazionale, e al principio del 1886 essa aveva già ottenuto l'appoggio di quasi tutte le organizzazioni operaie della città.

Quando, in primavera, iniziò il movimento per la giornata di otto ore, l'Internazionale ne era praticamente alla testa, e 65.000 uomini scesero in sciopero o furono sospesi dal lavoro degli imprenditori. Frattanto, entrambe le parti fomentavano la violenza. La polizia continuava a trattare con brutalità scioperanti e dimostranti, l'Internazionale esortava a rispondere con gli stessi metodi. Nell'ottobre 1885 la Central Labour Union adottò una risoluzione presentata dall'anarchico August Spies:

> Esortiamo la classe salariale ad armarsi, cosí da poter opporre ai suoi sfruttatori l'unico argomento efficace: la *violenza*!

E il 18 marzo 1886 *Die Arbeiter Zeitung*, il quotidiano in lingua tedesca dell'Internazionale, dichiarava:

> Se non intraprenderemo presto una rivoluzione cruenta, non potremo lasciare ai nostri figli altro che miseria e schiavitú. Dunque preparatevi! In silenzio, preparatevi alla Rivoluzione!

Con l'avvicinarsi del 1° maggio, centro della lotta divennero i McCormick Harvester Works, che avevano sospeso dal lavoro i loro dipendenti e assunto crumiri, con 300 agenti Pinkerton a proteggerli. Fuori degli stabilimenti si tenevano regolarmente meetings, che regolarmente la polizia scioglieva. Il 3 maggio la polizia aperse il fuoco sulla folla e uccise parecchi uomini. L'indomani si svolse in Haymarket Square un meeting di protesta; cominciò a cadere

la pioggia, e la gente già se ne stava andando tranquillamente quando 200 agenti di polizia arrivarono nella piazza. Avevano appena cominciato a disperdere la folla, quando da una strada laterale fu lanciata una bomba: la polizia aperse il fuoco sulla folla, alcuni operai reagirono sparando a loro volta, nella confusione gli agenti spararono gli uni sugli altri, e quando tutto fu finito sette poliziotti erano mortalmente feriti e probabilmente tre volte tanti dimostranti — il numero preciso non fu mai reso noto — erano stati uccisi.

Seguí immediatamente una grande campagna di arresti, e otto leaders locali, fra cui Parsons, direttore di *Alarm*, e Spies, direttore dell'*Arbeiter Zeitung*, furono processati per assassinio. Non si tentò neppure di dimostrare che uno o l'altro fra gli imputati avesse lanciato la bomba. L'accusa si limitò quasi soltanto a illustrare le loro idee rivoluzionarie e a citare le loro dichiarazioni violente: certo non le mancò il materiale. Sette furono condannati a morte, e quattro sentenze furono poi eseguite. I superstiti vennero rimessi in libertà qualche anno dopo, quando il governatore Altgeld ordinò un'inchiesta e appurò che non esistevano prove della colpevolezza di nessuno degli imputati. I quattro giustiziati erano stati vittime di un assassinio giudiziario.

Ma il riconoscimento dell'ingiustizia subita dagli anarchici di Chicago, che li fece assurgere al rango di martiri del movimento operaio, ha messo in ombra un fatto importante. Non si è mai saputo da chi fu gettata la bomba di Haymarket: forse da un agente provocatore, o forse — le probabilità sono le stesse — da un anarchico rimasto sconosciuto, come suggerí Frank Harris in *The Bomb*, il romanzo di cui l'incidente gli forní l'ispirazione. Ma non sarebbe mai stata lanciata, e Parsons e Spies e i loro compagni non sarebbero finiti impiccati, se non ci fosse stato il crescendo di esortazioni alla violenza nei giornali anarchici di Chicago e in *Die Freiheit* di Most negli anni critici dal 1883 al 1886.

L'incidente di Chicago segnò la nascita del pregiudizio diffuso in America contro qualsiasi tipo di anarchismo. In anni successivi gli anarchici operanti negli Stati Uniti si abbandonarono solo raramente alla violenza, ma sfortuna volle che due dei pochi incidenti in cui furono implicati avessero cosí vasta risonanza da accrescere la generale impopolarità dell'anarchismo. Nel 1892 il russo Aleksandr Berkman tentò senza successo di uccidere il finanziere Hen-

ry Clay Frick per vendicare l'uccisione di scioperanti, ad opera di agenti Pinkerton, nello sciopero degli operai siderurgici di Homestead. Nel 1901 un giovanissimo polacco, Leone Czolgosz, uccise il presidente McKinley. Czolgosz rimane ancor oggi, dopo sessant'anni, un personaggio enigmatico. Al processo egli dichiarò di essere un anarchico, e si comportò con lo stesso stoicismo di Ravachol e Henry. Ma non apparteneva a nessun gruppo anarchico e solo di recente era stato denunciato come spia da un giornale libertario di Chicago, *Free Society*. Era molto probabilmente un nevrotico che aveva meditato in solitudine sull'ingiustizia del mondo e da solo aveva deciso di compiere un atto simbolico uccidendo l'inoffensivo McKinley, personificazione, ai suoi occhi, del sistema che odiava. È certo che la polizia non riuscí — benché ci si mettesse d'impegno — a implicare gruppi anarchici né celebrità come Emma Goldman.

Agli occhi di Theodore Roosevelt, che succedette a McKinley, Czolgosz divenne tuttavia l'anarchico tipico, e l'incidente portò all'abbandono, nel 1903, della buona tradizione americana di dare asilo ai rifugiati politici quali che fossero le loro opinioni: quell'anno fu votata la legge che proibiva l'ingresso negli Stati Uniti agli anarchici stranieri.

Il movimento nel paese subí, com'era inevitabile, gli effetti di questa serie d'eventi sensazionali e tragici. L'incidente di Haymarket Square pose fine al breve periodo in cui l'anarchismo ebbe un sia pur limitato seguito di massa. L'Internazionale Nera si disintegrò, quasi tutti i suoi giornali scomparvero. I lavoratori americani "indigeni" divennero piú inaccessibili che mai alla propaganda anarchica, e dal 1887 in poi l'anarchismo divenne un movimento quasi esclusivamente di immigrati e figli di immigrati. Anche i tedeschi se ne staccarono, e solo con grandissima difficoltà Most tenne in vita *Die Freiheit*, che cessò di uscire dopo la morte di lui, avvenuta nel 1906. L'anarchismo sopravvisse principalmente in mezzo alla popolazione ebraica delle grandi città, in mezzo agli italiani e ai russi fuggiti dalle persecuzioni zariste. Tranne per la Union of Russian Workers, con i suoi 10.000 membri, e una forte federazione di gruppi ebraici, divenne un movimento di piccoli circoli relativamente isolati. Poche personalità dinamiche, come i russi Emma Goldman e Aleksandr Berkman, entrambi giunti in America poco dopo la tragedia di Chicago, e l'italiano Carlo Tresca, continuarono a propagandare le dottrine anarchiche, e soprattutto a loro il movimento

anarchico americano dovette i suoi periodici migliori, come *Mother Earth* di Emma Goldman, che si pubblicò dal 1906 al 1917, e *Blast* di Berkman, che ebbe un'esistenza breve ma vivace dal 1916 al 1917. Berkman fu anche l'autore di un piccolo classico della letteratura libertaria, *The A. B. C. of Anarchism.* Emma Goldman, con la sua oratoria emozionale, lo straordinario coraggio, la generosità con cui difese cause impopolari, non può essere considerata semplicemente un'anarchica: benché russa di nascita rappresentò infatti, in senso molto ampio, le migliori tradizioni del radicalismo americano. Affrontò folle ostili per difendere la libertà di parola, finí in carcere per essersi battuta in favore del controllo delle nascite, contribuí a far conoscere Ibsen e i suoi contemporanei al pubblico americano.

In questo periodo molti anarchici singoli svolsero un'attività in campo sindacale organizzando in sindacati operai italiani ed ebrei immigrati e capeggiando scioperi, ma non si affermò nessun movimento anarcosindacalista, benché nel 1912 il futuro leader comunista William Z. Foster fondasse l'abortita Syndicalist League of North America sotto l'influenza della C.G.T. francese. Dopo il 1905 gli anarchici interessati all'organizzazione del lavoro aderirono in genere all'I.W.W. (Industrial Workers of the World), in qualche misura influenzata dal sindacalismo francese. Formarono tuttavia solo uno fra i tanti gruppi di quell'organizzazione caotica, e non la controllarono mai. L'I.W.W., che traeva tanto del suo vigore e dei suoi metodi dalle dure tradizioni della frontiera americana, fu al massimo un movimento parallelo a quello anarchico. Comprendeva troppi elementi marxisti per poter essere veramente libertaria, e la sua idea centrale, quella della *Big One Union*, del Grande Sindacato Unico, era inconciliabile con gli ideali anarchici di localismo e decentramento.

La prima guerra mondiale, la rivoluzione russa, le repressioni anti-radicali che toccarono il culmine nelle retate di Palmer del 1919 portarono altri duri colpi a ciò che rimaneva dell'anarchismo in America. La No Conscription League fondata da Emma Goldman e da Berkman durante la guerra fu disciolta nel 1917, e molti suoi membri furono incarcerati. La rivoluzione del febbraio dello stesso anno fu per migliaia di anarchici il segnale del ritorno in Russia, e nel 1919 iniziò una serie di deportazioni nel corso della quale centinaia di anarchici attivi, soprattutto originari dell'Europa orientale e dell'Italia, furono rimandati ai loro paesi. Infine vi fu l'avvento del comuni-

smo, che negli Stati Uniti come in altri paesi attrasse nelle sue file molti anarchici e sindacalisti della giovane generazione.

Quel che rimase del movimento anarchico americano nei decenni fra le due guerre subí la sorte comune alle sette che, una volta chiusa la fase espansiva e battagliera, perdono il loro fervore rivoluzionario e si chiudono in una semi-inattività perfettamente bastevole a se stessa. Nel paese rimanevano — e rimangono ancora — migliaia di anarchici, e continuavano ad uscire giornali anarchici come *Freie Arbeter Shtimme*, ebraico, e *L'adunata dei refrattari*, italiano. Ma negli anni della grande depressione furono i comunisti a prendere il tipo di iniziativa che in passato avrebbero preso, con intenti diversi, gli anarchici e l'I.W.W. I gruppi anarchici divennero circoli essenzialmente sociali e culturali per i fedelissimi ormai avanti nell'età; nessuna personalità nuova e dinamica prese il posto di Emma Goldman e di Berkman, deportati lontano da ogni tentazione, o di Benjamin Tucker, esiliatosi di volontà propria nel principato dell'ultimo sovrano assoluto europeo.

Ma anche nel suo declino l'anarchismo americano diede vita a una tragedia che riempí il mondo d'indignazione e d'ammirazione. Parlo, naturalmente, del caso Sacco e Vanzetti. La loro condanna a morte sulla base di accuse inconsistenti, e i sette anni di agonia che seguirono prima dell'esecuzione della condanna nel 1927, sono diventati parte della storia americana e addirittura internazionale, tante volte narrati che non è il caso di ripeterli qui. Lo stesso si dica per la dignità con cui essi sopportarono le crudeli lungaggini del processo, e anche per le parole pronunciate da Vanzetti nell'udire la sentenza di morte, parole che riecheggiarono nel cuore e nella coscienza di un'intera generazione americana e che ancor oggi esprimono l'essenza di quella fede che per tanti uomini ha fatto dell'anarchia tanto piú di una dottrina politica.

Non fosse stato per questo, avrei forse speso la mia vita a parlare sugli angoli delle strade a uomini che mi avrebbero deriso. Sarei forse morto senza essermi distinto in nulla, ignoto a tutti: un fallito. Ora non siamo dei falliti. Questa è la nostra carriera e il nostro trionfo. Mai, neppure in una vita intera, avremmo potuto fare tanto per la tolleranza, per la giustizia, per la comprensione dell'uomo da parte dell'uomo, quanto facciamo ora grazie a un caso. Le nostre parole, le nostre vite, i nostri dolori: nulla! Il sacrificio delle nostre vite — le vite di un bravo calzolaio e di un povero pescivendolo — tutto! L'ultimo momento ci appartiene; quest'agonia è il nostro trionfo!

15.

Epilogo

Ho fissato come limite di questa storia dell'anarchia l'anno 1939. La data è scelta di proposito: quell'anno vide la morte, in Spagna, del movimento anarchico fondato due generazioni innanzi da Bakunin. Oggi vi sono ancora migliaia di anarchici sparsi in molti paesi del mondo. Vi sono ancora gruppi e periodici anarchici, scuole e comunità anarchiche. Ma sono soltanto il fantasma del movimento anarchico storico, un fantasma che non ispira paura ai governi né speranza ai popoli e nemmeno interesse ai giornalisti.

È chiaro che, come movimento, l'anarchismo è fallito. In quasi un secolo di sforzi non si è neppure avvicinato al conseguimento del suo grande scopo: distruggere lo stato, costruire un mondo nuovo sulle sue rovine. Negli ultimi quarant'anni una disfatta dopo l'altra e il lento spegnersi della speranza hanno ridotto quasi a nulla la sua influenza d'un tempo. Né esiste alcuna ragionevole probabilità che essa rinasca nella forma in cui la conosciamo dalla fondazione della Prima Internazionale, nel 1864, in poi; la storia insegna che i movimenti che non hanno saputo afferrare le occasioni da essa offerte non risorgono mai.

Dobbiamo distinguere, naturalmente, fra il movimento anarchico storico nato dagli sforzi di Bakunin e dei suoi seguaci e l'idea anarchica che lo ispirò. L'idea, in varie forme e sotto vari nomi, era viva due secoli prima che il movimento storico cominciasse, e, siccome le idee hanno un'esistenza piú lunga delle organizzazioni e delle "cause," è possibile che le dottrine anarchiche fondamentali abbiano ancora la capacità di assumere una forma nuova, rispondente alle mutate circostanze storiche.

Cosí, in quest'ultimo capitolo, tenterò di rispondere a due domande: perché fallí il movimento fondato da Bakunin? ed esiste qualche motivo per cui l'idea anarchica, che è qualcosa di molto piú vasto, gli debba sopravvivere?

Gli anarchici si sono sempre considerati dei rivoluzio-

nari, e tali sono in teoria. In pratica, però, l'anarchismo organizzato dei secoli diciannovesimo e ventesimo è stato piuttosto un movimento di ribellione che un movimento rivoluzionario: una protesta, un moto di resistenza appassionata contro la tendenza, prevalente in tutto il mondo dalla metà del diciottesimo secolo, alla centralizzazione politica ed economica, con tutto ciò che essa implica in termini di sostituzione di valori collettivi a valori personali o di subordinazione dell'individuo allo stato. La vera rivoluzione sociale moderna è stata questo processo di centralizzazione, al quale hanno contribuito tutti i progressi scientifici e tecnologici, che ha fuso regioni diverse in nazioni e che oggi sta creando un mondo in cui va prevalendo l'uniformità, mentre gradualmente scompaiono le differenze fra regioni, popoli, classi.

Gli anarchici protestarono contro questa rivoluzione in nome della dignità umana e dell'unicità dell'individuo; la loro protesta era necessaria, e protestare fu forse quel che di piú importante essi fecero. Ma in questo modo andarono contro la tendenza dominante nella storia moderna. Si levarono a criticare, e le loro critiche trassero vigore e mordente dal loro idealismo deluso. Sfidarono il materialismo della società moderna, la sua irreggimentazione, il conformismo, e, mentre guardavano avanti, a un idillico futuro, vagheggiarono anche il ritorno a quanto v'era stato di migliore in un passato ormai perduto.

La spietata critica del presente fu sempre la grande forza degli anarchici, mentre il vagheggiamento del passato e del futuro costituí la debolezza principale del loro movimento. Essi infatti trovarono seguito soprattutto in quelle classi sociali che, incapaci di adattarsi alla tendenza storica dominante, andavano perdendo influenza e consistenza numerica. Abbiamo visto quanti loro leaders fossero aristocratici turbati da scrupoli di coscienza o ecclesiastici in rivolta contro le loro chiese in nome di un cristianesimo fedele alla lettera del Vangelo; abbiamo visto quanti membri del movimento uscissero dalle file degli artigiani, dei contadini poveri e primitivi o da quei settori irrequieti e ribelli delle classi inferiori in cui Shaw salutava l'*undeserving poor* e che Marx definiva sprezzantemente *Lumpenproletariat*. In uno dei suoi aspetti, l'anarchia divenne un movimento di diseredati, di elementi respinti al margine della storia dal progresso materiale del diciannovesimo secolo. Tutte queste classi si battevano, ciascuna a suo modo, in difesa dell'indipendenza e dell'unicità dell'individuo;

ma nel 1860-70, quando i loro rappresentanti cominciarono a radunarsi sotto le bandiere nere dell'anarchia, profondi cambiamenti nella struttura della società, nella distribuzione della ricchezza, nei metodi di produzione stavano già riducendole a sopravvivenze del passato.

Nello stesso modo, i paesi e le regioni in cui l'anarchia trovò maggior seguito furono quelli meno industrializzati, quelli dove i poveri erano piú poveri. Via via che il progresso si estendeva a quei paesi, che gli artigiani diventavano operai, che gli aristocratici si staccavano dalla terra e venivano assorbiti dalla nuova plutocrazia, l'anarchia andò perdendo le sue principali sorgenti di forza.

Né riuscí a conquistare le classi piú profondamente partecipi della tendenza verso la centralizzazione e l'uniformità. Burocrati, uomini d'affari e negozianti fornirono sempre poche reclute al movimento anarchico, nonostante il fatto che Marx lo considerasse un fenomeno piccolo-borghese. Anche fra gli operai industriali l'anarchia riportò solo vittorie temporanee e limitate. È vero che gli operai industriali di Barcellona furono guidati da leaders anarchici fino al 1939; ma erano per la maggior parte contadini andalusi che la povertà aveva cacciato dalle loro terre. È vero anche che per un lungo periodo l'anarco-sindacalismo dominò il movimento sindacale francese e giocò una parte importante nei movimenti operai olandese e italiano. Ma furono trionfi equivoci, nel senso che il sindacalismo rappresentò un compromesso con la tendenza alla centralizzazione: come osservò Malatesta, esso cercava d'imitare troppo da vicino le forme d'organizzazione politica e industriale del tempo, di opporre alle organizzazioni massicce dello stato e dell'industria massicce organizzazioni di operai, che piú tardi abbandonarono le originarie posizioni anarchiche per divenire parte dell'ordine centralizzato contro il quale inizialmente si erano battuti. La C.G.T. francese, dapprima controllata da anarchici, passò nelle mani di riformisti come Jouhaux e poi dei comunisti. Persino la C.N.T., sempre tentata dal riformismo, mandò i suoi leaders al governo e vi sono pochi dubbi che, se la repubblica fosse sopravvissuta, essa avrebbe seguito la stessa strada della C.G.T. francese; l'alleanza con l'U.G.T. socialista nel 1938 dimostrò in quale direzione andasse. I tentativi anarchici di conquistare l'appoggio dei lavoratori dell'industria furono dunque coronati, col tempo, da un insuccesso quasi completo.

Un'altra causa del fallimento del movimento anarchico

va cercata nelle deficienze della sua tattica rivoluzionaria. L'azione anarchica, se aveva la virtú della spontaneità, aveva anche il difetto di una quasi completa mancanza di coordinazione. Nella mente dei piú ambiziosi cospiratori anarchici esistevano senza dubbio programmi di insurrezioni a catena, coordinate secondo princípi d'alta strategia, che avrebbero infine portato alla grande rivoluzione sociale, inizio del rinnovamento del mondo. Ma la storia delle rivolte anarchiche ci rivela soltanto un panorama confuso di piccole insurrezioni, atti individuali di violenza e scioperi, che talvolta servirono a mantenere la società in uno stato di tensione, ma non ebbero risultati durevoli. Le tipiche rivolte anarchiche furono insurrezioni locali come quelle del Matese, Saragozza e Lione, isolate e quindi facili a domarsi, che con il loro fallimento screditarono la causa anarchica presso le classi inferiori. È vero che in Spagna si determinò qualcosa di simile ad una situazione rivoluzionaria dopo che gli anarchici e i loro alleati nella C.N.T. ebbero mandato a vuoto la rivolta dei generali in Catalogna e nel Levante al principio della guerra civile spagnola. Ma tutto questo fu frutto del caso e delle circostanze, non merito degli anarchici, e la mancanza di compattezza organizzativa impedí loro di conservare i vantaggi ottenuti: nel giro di pochi mesi la rivoluzione era sfuggita loro di mano. Dappertutto, anzi, essi dimostrarono di essere ribelli dilettanti ed estremamente individualistici; in questa funzione talvolta ebbero successo, ma in nessuna occasione si dimostrarono capaci dello sforzo prolungato che porta al successo una rivoluzione e la consolida.

Connessa con l'insuccesso degli anarchici come rivoluzionari è la debolezza delle loro proposte pratiche relative alla società che avrebbe dovuto prendere il posto di quella esistente, dopo la loro ipotetica rivoluzione. V'era molta onestà nel rifiuto di elaborare piani complessi per il nuovo mondo che speravano di creare, ma la riluttanza ad avanzare proposte precise li portò a presentare soltanto una visione vaga di una società idillica dove l'istinto dell'assistenza reciproca avrebbe permesso all'uomo di creare una varietà di rapporti cooperativi inimmaginabile nella società attuale, schiava del potere. I contadini andalusi potevano accettare questa visione e darle vita con le loro secolari aspirazioni ad un Regno di Dio sulla terra, in cui tutti gli uomini sarebbero vissuti come fratelli. Anche intellettuali e artisti potevano accettarla come una sorta di mito intorno al quale cristallizzare le loro idee e fantasie. Ma

gli uomini comuni, gli uomini della classe operaia e della piccola e media borghesia, influenzati dal *factualism* del diciannovesimo secolo, rifiutarono quella visione perché — diversamente dalle profetiche fantasie di H. G. Wells — mancava di quella rassicurante concretezza e precisione di cui essi sentivano il bisogno.

Un'altra caratteristica inquietante dell'ideale anarchico di una società futura era il fatto che la realizzazione di quell'ideale veniva presentata come indefinitamente lontana nel tempo, possibile soltanto dopo la grande rivoluzione sociale e non attuabile per gradi. I seguaci di Bakunin e Kropotkin dimostrarono infatti sempre il piú profondo disprezzo per le riforme parziali e graduali e per quei miglioramenti di condizioni di lavoro e di salari che i sindacati cercavano di ottenere e i piú benevoli datori di lavoro offrivano. Credevano che tutti questi miglioramenti dovessero essere temporanei e illusori, e che solo nella società nuova, nel nuovo mondo anarchico la situazione dei poveri avrebbe potuto migliorare veramente. Molti poveri la pensavano in altro modo, e seguirono i riformisti. Quanta ragione avessero — e quanto torto avessero gli anarchici — in termini puramente materiali è stato dimostrato dal radicale cambiamento di carattere del capitalismo moderno, che ha portato a un considerevole aumento del benessere per le classi inferiori nel mondo occidentale, ed anche alla comparsa dello stato assistenziale, con la sua insidiosa virtú di smussare i rancori.

Il movimento anarchico non seppe dunque presentare un'alternativa allo stato o all'economia capitalistica capace di far durevolmente presa su un settore abbastanza vasto della popolazione mondiale. Né seppe lottare efficacemente contro gli altri movimenti radicali contemporanei: le diverse forme di marxismo a sinistra, le diverse forme di fascismo a destra.

Inizialmente, nel decennio 1870-80 e al principio del successivo, gli anarchici riportarono notevoli vittorie sui marxisti nei paesi latini, ma dopo di allora, tranne che in Spagna, i partiti politici e i sindacati creati prima dai socialdemocratici e poi dai comunisti si avvantaggiarono sempre piú su di loro. Le organizzazioni dei marxisti erano piú compatte ed efficienti, le loro promesse piú concrete e immediate; essi erano disposti a battersi per riforme parziali, e nel loro dogma della dittatura del proletariato offrivano quell'illusione di esercitare il potere senza assumere le responsabilità che già avevano spinto i lavoratori a cercare nel

suffragio universale un'universale panacea. A tutto questo venne poi ad aggiungersi il successo della rivoluzione bolscevica, che finí di screditare gli anarchici, i quali non avevano portato a buon fine nessuna rivoluzione; e il prestigio bolscevico durò abbastanza a lungo da togliere all'anarchismo quei giovani elementi radicali fra i quali, in paesi come la Francia e l'Italia, aveva trovato un tempo i suoi militanti piú devoti.

Per quanto riguarda il fascismo e il nazismo, rozze e primitive manifestazioni di quella tendenza alla centralizzazione che caratterizza il nostro tempo, il movimento anarchico si rivelò impotente a combatterli efficacemente nei paesi da essi dominati e invasi, benché molti anarchici sacrificassero se stessi in atti isolati d'eroismo. Solo in Spagna il movimento anarchico organizzò una resistenza decisa, e anche qui, nonostante il vastissimo seguito di cui gli anarchici godevano, quella resistenza crollò, improvvisamente e drammaticamente, il giorno in cui il generale Yaguë con le sue colonne entrò in Barcellona senza che una sola fabbrica scendesse in sciopero, senza che nelle strade sorgesse una sola barricata. Fu l'ultima e la piú grande sconfitta del movimento anarchico. Quel giorno esso cessò praticamente di esistere. Rimasero solo degli anarchici e l'idea anarchica.

Ma il bilancio è cosí completamente negativo? In realtà, il movimento anarchico riportò successi parziali e locali quando, senza preoccuparsi del futuro, tentò di applicare le idee libertarie a problemi immediati e concreti. L'assunzione del controllo delle fabbriche e dei servizi pubblici a Barcellona, la creazione di aziende agricole collettive nella Spagna rurale e nell'Ucraina di Machno, i movimenti per l'educazione di adulti e giovani in Spagna prima della guerra civile, le istituzioni di mutuo soccorso create dagli anarchici ebrei in Gran Bretagna e negli Stati Uniti: tutti questi furono forse successi modesti in confronto alle grandi aspirazioni rivoluzionarie del movimento anarchico nei suoi periodi di ottimismo, ma misero in luce un aspetto pratico del movimento libertario che indicò per lo meno la possibilità di un'alternativa al totalitarismo.

Tuttavia questi sparsi esempi di sforzi anarchici costruttivi indicano certe possibilità, ma niente di piú. Non dimostrano che sia possibile creare una società completamente anarchica come quella vagheggiata, ad esempio, da Kropotkin, né che una volta creata una tale società funzionerebbe. Dimostrano soltanto che in certe situazioni storiche,

in circostanze favorevoli, metodi volontari di organizzare i rapporti economici e industriali si sono rivelati almeno tanto efficaci quanto quelli autoritari.

E tanto basti per il movimento anarchico storico. Le cause perse possono essere le migliori — di solito lo sono — ma una volta perse non si vincono piú. E questo probabilmente è un bene: le cause sono come gli uomini, bisogna lasciarle morire in pace per fare largo ai nuovi movimenti che prenderanno il loro posto e forse impareranno cosí dalle loro virtú come dalle loro deficienze.

Ma le idee non invecchiano, perché su di esse non si accumula il peso della follia umana collettiva che a lungo andare distrugge anche il migliore dei movimenti. E quando ci volgiamo a considerare l'idea anarchica, ci rendiamo conto che essa non solo è piú vecchia del movimento anarchico storico, ma si è anche diffusa ben oltre i limiti di esso. Godwin, Tolstoj, Stirner, Thoreau portarono i loro diversi contributi alla dottrina anarchica rimanendo fuori del movimento, e addirittura in opposizione ad esso, e tracce di quell'idea si possono trovare, al di fuori dell'anarchismo organizzato, in movimenti come il populismo russo e americano, il federalismo spagnolo, il movimento agrario messicano. Insegnò ai nazionalisti indiani la tecnica della resistenza passiva, grazie alla quale essi uscirono vincitori dal grande conflitto con i dominatori britannici, ed è stata uno fra i motivi ispiratori degli odierni movimenti di resistenza alla tendenza totalitaria, come il *kibbutzim* in Israele, il movimento delle comunità rurali in India e le Credit Unions del Nord-America.

Ma anche in un senso piú generale e piú profondo l'idea anarchica può conservare un significato e una funzione nel nostro mondo moderno. Riconoscere l'esistenza e la forza soverchiante della tendenza alla centralizzazione che ancora domina il mondo non significa accettarla. Perché sopravvivano i valori umani, bisogna opporre un contro-ideale a quello totalitario di un mondo uniforme, e questo contro-ideale esiste precisamente nella visione di pura libertà che ha ispirato gli scrittori anarchici e quasi anarchici da Winstanley in poi. Superfluo dire che non è immediatamente realizzabile; anzi, essendo un ideale probabilmente non si realizzerà mai. Ma già solo la presenza di un tale concetto di libertà pura può aiutarci a giudicare la nostra condizione e a vedere i nostri fini; può aiutarci a difendere le libertà che ancora ci rimangono contro ulteriori usurpazioni da parte dello stato centralizzatore; può

aiutarci a conservare e persino allargare quelle aree in cui operano ancora i valori individuali; può soccorrerci nel compito urgente della semplice sopravvivenza, del superare senza soccombere i difficili decenni che ci stanno innanzi, in attesa che il movimento di centralizzazione mondiale perda il proprio impeto, come tutti i movimenti storici, e nel suo venir meno si riaffermino le forze morali che dipendono dalla scelta e dal giudizio individuali.

Per il conseguimento di questi scopi, l'effetto delle verità anarchiche su spiriti ricettivi è molto piú importante — e i primi assertori dell'anarchia lo avrebbero volentieri riconosciuto — che non la riesumazione di forme d'organizzazione ormai anacronistiche o l'imitazione di metodi insurrezionali falliti già nel passato. Il retaggio dell'anarchia nel mondo moderno è rappresentato da alcune esistenze esemplari di sacrificio e di dedizione, come quelle di Malatesta e di Louise Michel, ma soprattutto dall'incitamento a tornare ad una concezione morale e naturale della società quale troviamo negli scritti di Godwin e Tolstoj, di Proudhon e Kropotkin, e dallo stimolo che questi scrittori offrono a quel gusto per la libertà di scelta e di giudizio a cui la grande maggioranza degli uomini ha oggi rinunciato in cambio della prosperità materiale e dell'illusione della sicurezza. I grandi anarchici ci esortano ad un'intima libertà che farà di noi una generazione di principi, ci insegnano a sentire in noi la giustizia come un fuoco interiore, ci dicono che la voce sommessa del nostro cuore parla piú veracemente dei cori di propaganda che ogni giorno assalgono le nostre orecchie. "Guardate nella profondità di voi stessi," ha detto Pëtr Aršinov, l'amico di Machno. "Cercate la verità e realizzatela voi stessi. Non la troverete in nessun altro luogo." In quest'insistenza sull'interdipendenza di libertà e di realizzazione del proprio io morale, sull'impossibilità che una viva senza l'altra, sta la lezione essenziale dell'anarchismo autentico.

Bibliografia

Una bibliografia completa della letteratura anarchica occuperebbe piú spazio di questo stesso libro. Nel 1897, Max Netlau aveva già a disposizione un materiale cosí vasto da costituire un volume piuttosto grosso, e per continuare la sua opera fino al 1939 occorrerebbero altri due o tre volumi.

Mi limiterò pertanto a dare qui di seguito l'elenco dei libri che mi sono stati piú utili per la mia storia dell'anarchia. Certe omissioni sono volute: di Proudhon, Godwin e Kropotkin ho elencato solo le opere fondamentali e piú recenti, dato che le mie biografie di questi autori (quella su Kropotkin scritta in collaborazione con Ivan Avakumovic') contengono già bibliografie quasi complete, alle quali mi permetto di indirizzare il lettore che voglia saperne di piú. Ho resistito alla tentazione di elencare (in gran parte di seconda mano) i numerosissimi pamphlet della letteratura anarchica. Ho tralasciato anche i periodici, piú importanti dei quali sono già indicati nel testo.

Alcuni dei lavori da me citati, per esempio quelli di Max Netlau, G. D. H. Cole, Rudolf Rocker, P. Eltzbacher e E. V. Zenker, illuminano l'intera storia dell'anarchismo. Altri gettano luce su personalità o avvenimenti particolari, o su particolari aspetti dell'anarchismo che nella maggior parte dei casi si denunciano fin dal titolo. Ho incluso nell'elenco alcune delle opere rappresentative della letteratura che hanno sentito l'influenza delle idee o della storia dell'anarchia, ma qui mi sono fermato sull'orlo di un campo vastissimo.

Oltre ad elencare le principali opere di cui mi sono servito, vorrei esprimere la mia gratitudine per l'ospitale assistenza prestatami dall'Istituto Internazionale di Storia Sociale di Amsterdam, che mi ha permesso di prendere visione della notevole raccolta di manoscritti e appunti lasciati da Max Netlau. Essi, al pari delle sue opere edite, costituiscono una miniera senza prezzo di notizie sui fatti e sui personaggi anarchici dalla fine del XIX secolo al principio del XX. Ho anche attinto alla corrispondenza e al ricordo di alcune conversazioni che ho scambiato durante gli ultimi vent'anni, con persone in modo diretto o indiretto coinvolte con la storia dell'anarchia: mi riferisco in particolare a J. García Pradas, Lilian Wolfe, André Prudhommeaux, Vernon Richards, Giovanna Berneri, Herbert Read, S. Fleshin, Mollie Steimer e, fra i defunti, Marie Louise Berneri, G. P. Maximoff, Frederick Lohr, Rudolf Rocker, Mat Kavanagh e Luigi Bertoni. Quali che siano state le loro informazioni, devo però sottolineare che le conclusionn definitive appartengono a me.

Adamic, Louis, *Dynamite: The Story of Class Violence in America*, London, 1931.

Andrews, Stephen Pearl, *The Science of Society*, New York, 1852.
Andrieux, Louis, *Souvenirs d'un préfet de police*, 2 voll., Paris, 1906-10.
Arvon, Henri, *L'Anarchisme*, Paris, 1951.
Aveling, Edward, e Marx, Eleanor, *The Working-Class Movement in America*, New York, 1891.

Bailie, W., *Josiah Warren, the First American Anarchist*, Boston, 1906.
Bakunin, Michael, *Confession*, Paris, 1932. *God and the State*, Boston, 1893 (trad. it. *Dio e lo Stato*, pref. L. Bissolati, Milano, 1893; pref. C. Cafiero, E. Reclus, Spezia, 1914). *Lettres à A. Herzen et N. Ogareff*, a cura di Michel Dragomanoff, Paris, 1896. *Marxism, Freedom and the State*, London, 1950. *Œuvres*, 6 voll., Paris, 1896-1914. *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, G. P. Maximoff, a cura di Glencoe, Ill., 1953.
Basch, Victor, *L'Individualisme anarchiste: Max Stirner*, Paris, 1894.
Beard, Mary Ritter, *A Short History of the American Labor Movement*, New York, 1928.
Bellegarrigue, Anselme, *Au fait! Au fait! Interprétation de l'idée démocratique*, Paris e Toulouse, 1848.
Berens, L. M., *The Digger Movement in the Days of the Commonwealth*, London, 1906.
Berneri, Camillo, *Guerre de classes en Espagne*, Paris, 1938. *Peter Kropotkin: His Federalist Ideas*, London, 1942 (trad. it. *Pietro Kropotkin federalista*, Napoli, 1949).
Berneri, Marie Louise, *Journey Through Utopia*, London, 1950. *Marie Louise Berneri: A Tribute*, London, 1949. *Neither East nor West*, London, 1952.
Berkman, Alexander, *The A.B.C. of Anarchist Communism*, London, 1942. *The Bolshevik Myth*, New York, 1925. *Prison Memoirs of an Anarchist*, London, 1926.
Bernstein, Eduard, *Cromwell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, London, 1930.
Beslay, Charles, *Mes souvenirs*, Paris, 1873, *Le Verité sur la commune*, Paris, 1877.
Bolloten, Burnett, *The Grand Camouflage: The Communist Conspiracy in the Spanish Civil War*, London, 1961.
Bondurant, Joan V., *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton, 1958.
Borghi, Armando, *Mussolini Red and Black*, New York, 1935.
Borkenau, Franz, *The Spanish Cockpit*, London, 1937.
Bourguin, Hubert, *Les Systèmes socialistes*, Paris, 1923.
Brailsford, H. N., *Shelley, Godwin and Their Circle*, London, 1913.
Brenan, Gerard, *The Spanish Labyrinth*, London, 1943. (trad. it. *Il volto della Spagna*, Bari, 1954).
Brissenden, Paul F., *The I.W.W.: A Study of American Syndacalism*, New York, 1919.
Brogan, D. W., *Proudhon*, London, 1936.
Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, London, 1790.
Burns, C. Delisle, *Principles of Revolution*, London, 1920.

Carpenter, Edward, *My Days and Dreams*, London, 1916.
Carr, E. H., *Michael Bakunin*, London, 1937. *The Romantic Exiles*,

London, 1933; New York, 1961. *Studies in Revolution*, London, 1950.
Chamberlin, W. H., *The Russian Revolution*, London, 1935 (trad. it. *Storia della rivoluzione russa*, Torino, Einaudi, 1943).
Chronique du mouvement socialiste en Russie, Pietroburgo, 1890.
Coeurderoy, Ernest, *Jours d'exil*, Bruxelles, 1854.
Cole, G. D. H., *British Working Class Politics, 1832-1914*, London, 1941. *A Short History of the British Working Class Movement, 1787-1947*, London, 1952. *Socialist Thought*, 4 voll., London, 1953-8.
Commons, J. R., e collaboratori, *History of Labor in the United States*, 4 voll., New York, 1918-35.
Compte rendu analytique des séances du Congrès Anarchist tenu á Amsterdam, août, 1907, Paris, 1908.
Conrad, Joseph, *The Secret Agent*, London, 1907 (trad. it. *L'agente segreto*, Milano, 1928, 1958). *Under Western Eyes*, London, 1911 (trad. it. *Sotto gli occhi dell'Occidente*, Milano, 1928, 1956).

David, Henry, *The History of the Haymarket Affair*, New York, 1936.
Déjacque, Joseph, *L'Humanisphère*, Paris, 1899. *La Question révolutionnaire*, New York, 1854.
Desjardins, Arthur, *P.-J. Proudhon, Sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, 2 voll., Paris, 1896.
Dewar, Hugo, *Assassins at Large*, London, 1951.
Diehl, Karl, *Ueber Socialismus, Kommunismus und Anarchismus*, Jena, 1911.
Dolléans, Eduard, *Histoire du mouvement ouvrier*, 2 voll., Paris, 1936-9. *Proudhon*, Paris, 1948.
Draper, Theodore, *The Roots of Amercian Communism*, New York, 1957.
Droz, Édouard, *P.-J. Proudhon*, Paris, 1909.
Dubois, F., *Le Péril anarchiste*, Paris, 1894.
Dumartheray, François, *Aux travailleurs manuels partisans de l'action politique*, Ginevra, 1876.

Eltzbacher, P., *Anarchism*, New York, 1908.

Faure, Sébastien, *La Douleur universelle*, Paris, 1895. (cura) *L'Encyclopédie anarchiste*, 4 voll., Paris, *s.d.*
Figner, Vera, *Memoirs of a Revolutionist*, New York, 1927.
Fleisher, David, *William Godwin: A Study in Liberalism*, London, 1951.
Footman, David, *Red Prelude*, London, 1944.
Foster, William Z., *History of the Three Internationals*, New York, 1955.
Fribourg, E. E., *L'Association internationale des travailleurs*, Paris, 1871.

Galenson, Walter (cura), *Comparative Labor Movements*, New York, 1952.
Gerth, Hans (cura), *The First International: Minutes of the Hague Congress of 1872*, Madison, 1958.
Gide, Charles, *A History of Economic Doctrines*, London, 1917. *Communist and Co-operative Colonies*, London, 1930.
Glasier, J. Bruce, *William Morris and the Early Days of the Socialist Movement*, London, 1921.

Godwin, William, *An Account of the Seminary That Will Be Opened on Monday the Fourth Day of August at Epsom in Surrey*, London, 1783 (pubblicato anonimo). *The Enquirer*, London, 1797. *An Enquiry Concerning the Principles of Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness*, 2 voll., London, 1793. Con note e pref. di F. E. L. Priestley, Toronto, 1946. *History of the Commonwealth of England*, 4 voll., London, 1824-8. *Things as They Are:* or, *The Adventures of Caleb Williams*, London, 1794. *Thoughts on Man*, London, 1831.

Goldman, Emma, *Anarchism and Other Essays*, New York, 1911. *Living My Life*, London, 1931. *My Disillusionment in Russia*, New York, 1923. *My Further Disillusionment with Russia*, New York, 1923.

Grave, Jean, *L'Anarchie, son but, ses moyens*, Paris, 1899. *L'Individu et la société*, Paris, 1897. *Le Mouvement libertaire sous la Troisième République*, Paris, 1930. *La Société future*, Paris, 1895. *La Société mourante et l'anarchie*, Paris, 1893.

Gray, Alexander, *The Socialist Tradition: Moses to Lenin*, London, 1946.

Gross, Feliks (cura), *European Ideologies*, New York, 1948.

Guérin, Daniel, *Le Lutte des classes sous la Ière République*, Paris, 1946.

Guillaume, James, *L'Internationale: documents et souvenirs*, 4 voll., Paris, 1905-10.

Hamon, Augustin, *Psychologie de l'anarchiste-socialiste*, Paris, 1895.

Hare, Richard, *Pioneers of Russian Social Thought*, London, 1951. *Portraits of Russian Personalities Between Reform and Revolution*, London, 1959.

Harris, Frank, *The Bomb*, London, 1908.

Haubtmann, Pierre, *Marx et Proudhon*, Paris, 1947.

Hepner, Benoît P., *Bakounine et le Panslavisme révolutionnaire*, Paris, 1950.

Herbert, Eugenia W., *The Artist and Social Reform: France and Belgium, 1885-1898*, New Haven, 1961.

Herzen, Alexander, *From the Other Shore*, London, 1956; New York, 1956 (trad. it. *Dall'altra sponda*, Milano, 1945). *My Past and Thoughts*, 6 voll., London, 1924-7 (trad. it. *Il passato e i pensieri*, Milano, Feltrinelli, 1961).

Hilton-Young, W., *The Italian Left*, London, 1949.

Hinds, William A., *American Communities*, Chicago, 1902.

Hobsbawn, E. J., *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, 1959.

Holloway, Mark, *Heavens on Earth*, London, 1951.

Hostetter, Richard, *The Italian Socialist Movement*, vol. I, "Origins" (1860-82), Princeton, 1958 (trad. it. *Le origini del socialismo in Italia*, Milano, Feltrinelli, 1963).

Hunter, Robert, *Violence and the Labor Movement*, New York, 1914.

Huxley, Aldous, *Brave New World*, London e New York, 1932 (trad. it. *Il mondo nuovo*, Milano, 1933, 1951).

Jackson, J. Hampden, *Marx, Proudhon and European Socialism*, London, 1957.

James, Henry, *The Princess Casamassima*, London e New York, 1886.
Jellinek, Frank, *The Civil War in Spain*, London, 1938. *The Paris Commune*, London, 1937.
Joll, James, *The Second International*, London, 1955.

Kaminiski, H. E., *Bakounine, la vie d'un révolutionnaire*, Paris, 1938. *Ceux de Barcelone*, Paris, 1937.
Kenafick, K. J., *Michael Bakunin and Karl Marx*, Melbourne, 1948.
Kropotkin, Peter, *The Conquest of Bread*, London, 1906 (trad. it. *La conquista del pane*, pref. E. Reclus, Bologna, 1948). *Ethics: Origin and Development*, New York, 1924 (trad. it. *La morale anarchica*, 1912). *Fields, Factories and Workshops*, London, 1899. *The Great French Revolution*, London, 1909 (trad. it. *La grande rivoluzione, 1789-1793*, Ginevra, 1911). *Ideals and Realities in Russian Literature*, London, 1905. *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, a cura di Roger Baldwin, New York, 1927. *Memoirs of a Revolutionist*, Boston, 1899 (trad. it. *Memorie di un rivoluzionario*, Milano, Universale Economica, 1952). *Modern Science and Anarchism*, London, 1912 (trad. it. *La scienza moderna e l'anarchia*, Ginevra, 1913). *Mutual Aid: A Factor in Evolution*, London, 1902 (trad. it. *Il mutuo appoggio fattore dell'evoluzione*, trad. e pref. C. Berneri, Milano, 1925). *Paroles d'un révolté*, Paris, 1885 (trad. it. *Parole d'un ribelle*, con note e pref. di E. Reclus, Ginevra, 1885). *The Russian Revolution and Anarchism*, London, 1907. *The State: Its Historic Role*, London, 1898 (trad. it. *Lo Stato*, Milano, "Università popolare," *s.d.*).

Labry, Raoul, *Herzen et Proudhon*, Paris, 1928.
Lagardelle, Hubert, *Le Socialisme ouvrier*, Paris, 1911.
Laidler, Henry W., *Social-Economic Movements*, New York, 1947.
Lefrançais, Gustave, *Souvenirs d'un révolutionnaire*, Paris, 1902.
Le Procès des anarchistes devant la police correctionelle et la cour d'appel de Lyons, Lyons, 1883.
Leval, Gaston, *Social Reconstruction in Spain*, London, 1938.
Ligt, Bart de, *The Conquest of Violence*, London, 1937.
Lissagaray, P. O., *History of the Commune of 1871*, London, 1886.
Livermore, Harold, *A History of Spain*, London, 1959.
Louis, Paul, *Histoire du socialisme en France*, Paris, 1950.
Lubac, Henri de, *The Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon*, London, 1948.
Lytton, Edward Bulwer, *The Coming Race*, London, 1871 (trad. it. *La razza dell'avvenire*, Milano, 1874; *La razza futura*, Milano, 1898).

Mackay, J. H., *The Anarchists*, Boston, 1891 (trad. it. *Gli anarchici*, Milano, 1921).
Maitron, Jean, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Paris, 1955.
Makhno, Nestor, *La Révolution russe en Ukraine*, Paris, 1927.
Malatesta, Errico, *Anarchy*, London, 1949 (ed. it. *L'anarchia*, Londra, Tip. dell'Associazione, 1891).
Malato, Charles, *De la Commune à l'anarchie*, Paris, 1894. *Philosophie de l'anarchie*, Paris, 1889.
Malon, Benoît, *Histoire du socialisme*, Paris, 1882-5.
Manual, Frank H., *The Politics of Modern Spain*, New York, 1938.

Martin, James J., *Men Against the State*, New York, 1957.
Marx, Karl, *La Misère de la philosophie*, Paris, 1847 (trad. it. *Miseria della filosofia*, pref. F. Engels, Roma, 1950).
Maximoff, G. P., *Constructive Anarchism*, Chicago, 1952. *The Guillotine at Work: Twenty Years of Terror in Russia*, Chicago, 1940.
Michel, Louise, *La Commune*, Paris, 1898.
Michels, Robert, *Political Parties*, London, 1915.
Montseny, Federica, *Militant Anarchism and the Reality in Spain*, Glasgow, 1937.
More, Sir Thomas, *Utopia*, London, 1516 (trad. it., Bari, 1942).
Morris, William, *The Letters of William Morris* a cura di Philip Henderson, London, 1950. *News from Nowhere*, London, 1891 (trad. it. *La terra promessa*, Milano, 1895).
Morton, A. L., e Tate, George, *The British Labour Movement, 1770-1920*, London, 1956.
Mumford, Lewis, *The Story of Utopias*, New York, 1922.

Nettlau, Max, *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin*, Berlin, 1927. *Anarchisten und Social-Revolutionäre*, Berlin, 1931. *Bibliographie de l'anarchie*, Bruxelles, 1897. *Der Vorfrühling der Anarchie*, Berlin, 1925.
New York State, Joint Legislative Committee Investigating Seditious Activities, *Revolutionary Radicalism*, 4 voll., Albany, 1920.
Nomad, Max, *Apostles of Revolution*, New York, 1933. *Rebels and Renegades*, New York, 1932.

Orwell, George, *Homage to Catalonia*, London, 1938. *1984*, London e New York, 1949 (trad. it. *Omaggio alla Catalogna*, Milano, Garzanti, 1965).

Paine, Thomas, *The Selected Works of Thomas Paine*, a cura di Howard Fast, New York, 1945.
Parsons, A. R., e altri, *Anarchism, Its Philosophy and Scientific Basis*, Chicago, 1887.
Pataud, E., e Pouget, E., *Syndicalism and Co-operative Commonwealth*, Oxford, 1913.
Paese, Edward R., *A History of the Fabian Society*, London, 1916.
Pelloutier, Fernand, *Histoire des Bourses de Travail*, Paris, 1902.
Petegorsky, D. W., *Left Wing Democracy in the English Civil War*, London, 1940.
Pirou, Gaëtan, *Georges Sorel*, Paris, 1927.
Plamenatz, J. P., *The Revolutionary Movement in France, 1815-71*, London, 1952.
Planche, Fernand, e Delphy, Jean, *Kropotkine*, Paris, 1948.
Plekhanov, G. V., *Anarchism and Socialism*, Chicago, 1908.
Postgate, R. W., *How to Make a Revolution*, London, 1934. *The Workers' International*, London, 1920.
Preaudeau, Marc de, *Michel Bakounine: Le Collectivisme dans l'internationale*, Paris, 1912.
Proudhon, Pierre-Joseph, *Avertissement aux propriétaires*, Besançon e Paris, 1841. *Les Confessions d'un révolutionnaire*, Paris, 1849. *Correspondance*, 14 voll., Paris, 1874-5. *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, 1865 (trad. it. *La capacità politica delle classi operaie*, Città di Castello, 1920). *De la justice dans la révolution et dans l'église*, 3 voll., Paris, 1858. *De l'utilité de la célébration du dimanche*, Besançon, 1839 (trad. it. *La celebrazione della domenica*, Firenze, 1904). *Du*

principe de l'art et de sa destination sociale, Paris, 1865. *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, 1863. *Essai de grammaire générale*, Besançon, 1839 (pubblicato anonimo). *La Guerre et la paix*, 2 voll., Paris, 1861 (trad. it. *La guerra e la pace*, pagine scelte con introd. di P. Jahier, Lanciano, *s.d.*). *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, Paris, 1851. *Œuvres complètes*, 26 voll., Paris, 1867-70. *Philosophie du progrès*, Bruxelles, 1853. *Qu'est-ce que la propriété? ou recherche sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris, 1840 (trad. it. *Che cos'è la proprietà?* Firenze, 1903). *Solution du problème social*, Paris, 1848 (trad. it. *La soluzione del problema sociale*, Firenze, 1903). *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, 2 voll., Paris, 1846 (trad. it. *Sistema delle contraddizioni economiche o filosofia della miseria*, Torino, in "Biblioteca dell'economista," 1876-1892, 23 voll.).

Puech, J.-L., *Le Proudhonisme dans l'association internationale des travailleurs*, Paris, 1907.

Pyziur, Eugene, *The Doctrine of Anarchism of M. A. Bakunin*, Milwaukee, 1955.

Rabelais, François, *Gargantua et Pantagruel*, 1532-1564 (trad. it. Firenze, 1919).

Rae, John, *Contemporary Socialism*, London, 1884.

Ramus, Pierre, *William Godwin, der Theoretiker des Kommunistischen Anarchismus*, Leipzig, 1907.

Read, Herbert, *Anarchy and Order*, London, 1954. *Existentialism, Marxism and Anarchism*, London, 1949. *The Philosophy of Anarchism*, London, 1940. *Poetry and Anarchism*, London, 1938. *The Politics of the Unpolitical*, London, 1943.

Reclus, Élisée, *Correspondance*, 3 voll., Paris, 1911-25.

Richards, Vernon, *Lessons of the Spanish Revolution*, London, 1953.

Rocker, Rudolf, *Anarcho-Syndicalism*, London, 1938. *Johann Most: das Leben eines Rebellen*, Berlin, 1924. *The London Years*, London, 1956. *Nationalism and Culture*, Los Angeles, 1937. *Pioneers of American Freedom*, Los Angeles, 1949.

Rodway, A. E. (cura), *Godwin and the Age of Transition*, London, 1952.

Ruehle, Otto, *Karl Marx: His Life and Works*, London, 1929.

Russell, Bertrand, *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndacalism*, London, 1918.

Sacco, Nicola, e Vanzetti, Bartolomeo, *Letters of Sacco and Vanzetti*, a cura di M. D. Frankfurter e G. Jackson, New York, 1928.

Sainte-Beuve, Charles Augustin, *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance, 1838-48*, Paris, 1872.

Santillan, D. A. de, *After the Revolution*, New York, 1937.

Sender, Ramón, *Seven Red Sundays*, London, 1933.

Sergent, Alain, e Harmel, Claude, *Histoire de l'anarchie*, Paris, 1949.

Shelley, Percy Bysshe, *The Complete Works of Shelley*, 10 voll., London, 1926-9.

Simmons, Ernest J., *Tolstoy*, Boston, 1946.

Sorel, Georges, *Les Illusions du progrès*, Paris, 1909 (trad. it. *Le illusioni del progresso*, a cura e pref. di A. Lanzillo, Palermo, 1910). *Réflexions sur la violence*, Paris, 1908.

Souchy, Augustin, *The Tragic Week in May*, Barcellona, 1937.
Spooner, Lysander, *Poverty: Its Illegal Causes and Legal Cure*, Boston, 1846.
Stekloff, Y. M., *History of the First International*, London, 1928.
Stirner, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin, 1945 (trad. it. *L'unico*, Torino, 1902). *Die Geschichte der Reaktion*, Berlin, 1852.
Swift, Jonathan, *Gulliver's Travels*, London, 1726 (trad. it. *I viaggi di Gulliver*, Genova, 1913, 1920, Milano, 1933, 1945).

Thomas, Hugh, *The Spanish Civil War*, London, 1961.
Tolstoy, Leo, *The Kingdom of God Is Within You*, London, 1894. *The Slavery of Our Time*, London, 1900. *What I Believe*, London, *s.d.*
Tridon, André, *The New Unionism*, New York, 1914.
Tucker, Benjamin, *Instead of a Book*, New York, 1893.

Varlet, Jeon, *Explosion*, Paris, 1793.
Venturi, Franco, *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, London, 1960 (trad. it. *Il populismo russo*, Torino, Einaudi, 1945).
Vizetelly, E. A., *The Anarchists: Their Faith and Record*, London, 1911.
Voline (pseud. di V. M. Eichenbaum), *Nineteen-Seventeen: The Russian Revolution Betrayed*, New York, 1954. *The Unknown Revolution*, New York, 1955 (trad. it. *La rivoluzione sconosciuta*, Napoli, 1950).

Warren, Josiah, *Equitable Commerce*, New Harmony, 1846. *True Civilization*, Boston, 1863.
Weill, G., *Histoire du mouvement social en France, 1852-1902*, Paris, 1904.
Wells, Herbert George, *Men Like Gods*, London, 1923.
Wilde, Oscar, *The Soul of Man Under Socialism*, London, 1891 (trad. it. *L'anima umana in regime socialista*, Firenze, 1913).
Winstanley, Gerrard, *Gerrard Winstanley: Selections from his Works*, a cura di Leonard Hamilton, London, 1944. *The Works of Gerrard Winstanley*, a cura di G. H. Sabine, Ithaca, New York, 1941.
Woodcock, George, *Pierre-Joseph Proudhon*, London, 1956. *William Godwin*, London, 1946.
Woodcock, George, e Avakumovič, Ivan, *The Anarchist Prince: A Biography of Peter Kropotkin*, London, 1950.

Yarmolinsky, A., *Road to Revolution*, London, 1957.
Yaroslavsky, E., *History of Anarchism in Russia*, London, *s.d.* (*c.* 1936).
Yelensky, B., *In the Struggle for Equality*, Chicago, 1958.
Yellen, Samuel, *American Labor Struggles*, New York, 1936.

Zenker, E. V., *Anarchism*, London, 1898.
Zilliacus, K., *The Russian Revolutionary Movement*, London, 1905.

Indice dei nomi

A. B. C. of Anarchism, The (Berkman), 412
Account of the Seminary, An (Godwin), 53-54, 64, 97
Actes de la commune (Lacroix), 46
Adam, Paul, 266, 267
Adunata dei refrattari, L' (periodico), 413
Agoult, contessa d', 109
Aksakov, Konstantin, 354-355
Alarm (periodico), 409, 410
Alerini, Charles, 316
Alessandro II, zar di Russia, 138, 164, 165, 166, 224, 262, 364, 389
Alfonso XII, re di Spagna, 322
Alfonso XIII, re di Spagna, 333
Alleanza Internazionale della Democrazia Socialista, 144-146, 157, 158, 173, 289
Allemane, Jean, 280, 281
Allen, Walter, 80
Amedeo di Savoia, re di Spagna, 318, 319
America Latina, anarchismo nella, 219, 222, 231, 236, 303, 375
anabattisti, 32, 35-36
Anarchist (periodico), 392
anarco-comunismo, 15-16, 17, 42, 143, 172, 177-182, 187, 229, 235, 275, 276, 278, 279, 283, 284, 298, 309, 323, 346, 366, 401
anarco-sindacalismo, 15-16, 20, 102, 207, 208, 221, 231-232, 234, 235-237, 239, 251, 258, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 284, 309, 329, 366, 367, 368, 375-376, 381, 382, 383, 387, 412, 416
Andalusia, anarchismo contadino in, 20, 23, 203, 319, 321, 322, 323, 324, 332, 333, 338, 377
Andrews, Stephen Pearl, 406
Andrieux, Louis, 259, 260, 262, 270
Angiolillo, Michele, 304, 326
Arrido, Martinez, 333-334
Anima umana in regime socialista, L' (Wilde), 80, 396, 398, 399
Anna Karenina (Tolstoj), 198, 199, 200, 201, 202
antimilitarismo, 191, 233, 252, 275, 280, 284
Appello agli Slavi (Bakunin), 135-136
Arbeiter Zeitung, Die (periodico), 409-410
Arbeter Fraint, Der (periodico), 394-395
Areopagitica (Milton), 37
Argentina, anarchismo in, 221, 306, 375
Aristippo, 32
Armand, E., 284
Aršinov, Pëtr, 368, 421
Associazione Continentale dei lavoratori (Argentina, Messico, Brasile, Costa Rica, Paraguay, Bolivia, Guatemala, Uraguay), 236
Associazione internazionale dei lavoratori, Berlino 1923, 208, 209, 236, 237, 238, 284, 330, 387
Atabekian, Alexandr, 365, 368
Au fait! Au fait! Interpretation de l'idée democratique (Bellegarrigue), 240
Austria, anarchismo in, 380-381
Aux travailleurs manuels partisans de l'action politique (Dumartheray), 177-178
Avant-garde, L' (periodico), 173-174, 255, 362
Aveling, Eleanor Marx, 390
Avertissement aux propriétaires (Proudhon), 101
Axel'rod, P., 352, 362, 364

Bakunin, Michail, 8-11, 14-15, 21, 51, 76, 103, 119, 121, 126-163, 166, 170-175, 177, 178, 185, 186, 191, 194, 196, 200, 208-214, 223, 228, 230, 231, 239, 243, 250, 251, 253, 254, 278, 281, 286-196, 313, 315, 316, 317, 335, 343, 352-354, 358-363, 365, 369, 379, 384, 392, 407, 414, 418
Ball, John, 34-35
Balzac, Honoré de, 22
Banca del Popolo, 108-110, 111-113, 239, 313-314
Banda Nera (organizzazione terroristica), 263-264, 323
Barlow, Joel, 42
Baroja, Pío, 326
Baron, Fanja, 368, 369
Barracund, Victor, 273
Bastelica, 154-155, 250-251, 316
Baudelaire, Charles, 94, 109
Bauer, Bruno, 84, 85
Bauer, Edgar, 84
Bax, Belfort, 390
Bebel, August, 228
Becker, J., 145
Belgio, anarchismo in, 216, 217, 219, 231
Bellegarrigue, Anselme, 240-242
Benbow, William, 278, 388
Bentham, Jeremy, 54
Bergson, Henri, 282
Berkman, Alexandr, 285, 410, 411, 412, 413
Berlin, Isaiah, 352-353
Berneri, Camillo, 285, 303, 346, 400.
Berneri, Marie Louise, 303, 400
Besnard, Pierre, 284
Blake, William, 59, 127
Blanc, Gaspard, 153
Blanc, Louis, 110
Blanqui, Louis-Auguste (e Blanquismo), 14, 120, 131, 132, 146, 147, 157, 209, 243, 249, 256, 280, 281, 287
Blast (periodico), 412
Bočkarev, Ivan, 359
Boëtie, Étienne de la, 32
Bologna, rivolta del 1874, 160, 217, 296, 297
Bonaparte, Gerolamo, 249
Bonfield, Margaret, 192
Borghi, Armando, 311
Borkenau, Franz, 23, 335, 336, 348
Bourdin, Marcel, 388
Bourses du Travail, 279-280, 281, 283, 309, 328, 400
  Fédération des, 279
Bowman, Guy, 400
Brailsford, H. N., 79
Brasile, anarchismo in, 304, 375
Brave New World (Huxley), 25
Brenan, Gerald, 321, 330, 336, 348
Bresci, Gaetano, 304, 307
Brigt, John, 142
Brissot, 6-7
Brocher, Gustave, 223
Brousse, Paul, 158, 173-174, 215-216, 220, 224, 227, 255, 259, 301, 362
Brown, Charles Brockden, 401
Bruto, 33
Bulletin international du mouvement syndicaliste, 234
Bulwer-Lytton, Edward, 89
Burevestnik (periodico), 365
Burke, Edmund, 58
Burne-Jones, Edward, 184
Burns, John, 308

Cabet, Étienne, 99, 102, 132, 186, 243, 403
Cafiero, Carlo, 21, 159, 178, 213, 220, 223, 224, 260, 286, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 301, 302, 305
Camet, Camille, 254
Čaikovskij Circolo, 171-172
Čaikovskij, Nikolaj, 224, 392, 393
Caleb Williams (Godwin), 78, 80
Campana, La (periodico), 129, 138, 356
Campanella, Tommaso, 177
Campos, Martínez, 325
Camus, Albert, 90
Canalejas, 329
Canovas, Antonio, 304, 326
Capacité politique des classes ouvriéres, De la, (Proudhon), 124, 210, 247-248, 278, 314
Capitale, Il (Marx), 152, 158
Caporosso, Stefano, 290
Caran d'Ache, 266
Carnot, Sadi, 272, 273, 274, 304, 326
Carpenter, Edward, 395
Carr, E. H., 127
cartismo, 37
Caserio, Sante, 273-274, 304

Catechismo del rivoluzionario (Bakunin), 140, 141, 151-152
Caterina la Grande, 191
Catholic Worker, The (periodico), 205
Cavaignac, generale, 111
Célebration du dimanche (Proudhon), 97-98
Central Labour Union, 409
Čerkesov, 21, 178, 191
Čertkov, Vladimir, 196
Chaucer, Geoffrey, 36
Chaudey, Gustave, 124
Chavès, Louis, 262-263
Charte d'Amiens, 283
Che cos'è la proprietà? (Proudhon), 7, 98-100, 195
Chicago, processo anarchico del 1887, 408-410
Cile, anarchismo in, 235, 375
Cipriani, Amilcare, 228, 302, 307
Civilization, La (periodico), 240
Clausewitz, 26
Cledat, Jules, 240
Clemenceau, Georges, 183
Coeurderoy, Ernest, 242-244
Cole, G. D. H., 157, 280
Coleridge, Samuel Taylor, 52, 78, 79
collettivismo, 15-16, 143, 172, 177, 216, 250, 253, 279, 287, 298, 401
collettivismo in Spagna, 20, 324, 346-349, 350-354
Colonia Cecilia (in Brasile), 304
Colvin, Sidney, 184
Comité de Défense Syndicaliste Révolutionnaire, 236
Commonweal (periodico), 390, 391, 393
Comte, August, 127
Comune di Parigi (La), 11, 45-46, 93, 121, 125, 176, 216, 251-252, 291
comunità libertarie, 16, 342
comunità tolstojane, 205
Condorcet, 45
Confederação General de Trabalho, 235
Confederación Nacional del Trabajo (C.N.T.), 236-237 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 348, 351, 376, 416, 417
Confédération Générale du Travail (C.G.T.), 228, 231, 235, 237, 258, 277, 280-281, 283, 284, 327, 328, 329, 383, 386, 412, 416
Confédération Générale du Travail Syndicaliste Révolutionnaire (C.G.T.S.R.), 284
Confédération Générale du Travail Syndicaliste Révolution- 284
Confessione (Bakunin), 137, 151, 153
Confessions d'un revolutionnaire, Les (Proudhon), 110, 115
Congresso internazionale anarchico del 1881, 208, 223-25, 257, 259, 305, 389, 407
del 1907, 208, 225, 230-33, 276, 283, 309, 384
Conquista della violenza, La (Ligt), 387
Conquista del pane, La (Kropotkin), 23-24, 175, 178-179, 181, 187, 204, 247
Conrad, Joseph, 388
Considérant, Victor, 403
Constant, Marie, 261
Cornelissen, Christian, 231, 234, 386, 387
Cosacchi, I (Tolstoj), 200-201, 202
Costa, Andrea, 173, 213, 215-216, 221, 224, 255, 259, 292-293, 294, 295, 296, 298, 301, 302, 305
Courbet, Gustave, 94, 120, 252
Courrier français, Le (periodico), 248-249
Cromwell, Oliver, 37, 41
Cuba, anarchismo a, 375
Cyvoct, 264
Czolgosz, Leone, 12, 411

Dahnhardt, Marie, 84, 86
Dante Alighieri, 36
Darimon, Alfred, 120, 239, 248
Darwin, Charles, 116, 187-188, 189
Dato, Eduardo, 331
Day, Dorothy, 205-206
Decabristi, rivolta del 1825, 128-129
De Gaulle, Charles, 92
De Gubernatis, Angelo, 140
Déjacque, Joseph, 242-248
De la création de l'ordre dans l'humanité (Proudhon), 93
De la justice dans la révolution et dans l'église (Proudhon), 24, 95, 118, 119

Delesalle, Paul, 228, 279, 281
Denikin, generale, 370, 372
De Profundis (Wilde), 396
De Quincey, Thomas, 79
Desjardins, Arthur, 94
Díaz, Porfirio, 376
Diggers (Zappatori), 38-42, 45, 47
Diderot, Denise, 32
Dostoevskij, Fëdor, 150, 166, 354
Douglas, lord Alfred, 150
Douglas, Evelyn, 396
Dreyfus, affare, 277
Droit social, Le (periodico), 260-261, 264
Duchêne, 239, 249
Duchoborcy, 32, 166, 353
Dumartheray, François, 177, 178
Durruti, Buenaventura, 9-10, 20, 331, 339, 344, 346

Eccarius, 214, 215, 217, 219
Égalité, L' (periodico), 251, 255
Eguaglianza, L' (giornale), 290
Eichenbaum Vsevolod Michajlovič (Volin), 367, 368, 372
Elisabetta, imperatrice d'Austria, 304
Eltzbacher, Paul, 195
Emerson, Ralph Waldo, 401-402
En dehors, L' (periodico), 266
Engels, Frederick, 35, 84, 107, 291, 292
English Anarchist Circle, 392
Enquirer, The (Godwin), 53, 199
Enquiry Concerning Political Justice (Godwin), 52
Enragés, 6-7, 46-47, 49-50, 239
Entretiens politiques et littéraires, Les (periodico), 266
Eraclito, 24
Esiodo, 20
Esseni, 20, 32
Etica, L' (Kropotkin), 175, 187, 194
Everard, William, 38
Explosion (Varlet), 49-50

Fabbri, Luigi, 231, 309
Fabian Society, 185, 389, 393
Fairfax, generale, 41
Fanelli, Giuseppe, 140, 144, 145, 213, 288, 289, 293, 316-317
Farga-Pellicer, Rafael, 215, 317, 322
Faure, Sébastien, 5, 21, 227, 245, 258, 268, 274, 275, 277-278, 283, 284, 396
Federación Obrera Regional Argentina, 235, 376
federalismo, 15, 45-46, 117, 120, 122, 124, 142, 144, 314, 317, 319
Federalismo, socialismo e antiteologismo (Bakunin), 143
Fédération Communiste Révolutionnaire Anarchiste (F.C.R.A.), 276
Fédération Jurassienne, 156, 171, 173, 178, 212, 215, 223, 251, 253, 291, 292, 295, 317
Fédération Nationale des Syndicats, 279, 280
Federazione Anarchica Iberica (F.A.I.), 335-339, 341-345
Federazione Messicana dei Lavoratori, 224
Federazione Sindacale Internazionale (1905), 234, 383
Fénelon, François, 32
Ferrer, Francisco, 326, 328
Feuerbach, Ludwig, 85
Fields, Factories and Workshops (Kropotkin), 175, 196
Figner, Vera, 361
Flaubert, Gustave, 94
Flores Magon, Enrique, 376
Flores Magon, Jesus, 376
Flores Magon, Ricardo, 376
Florian, Émile, 262
Ford, Madox Ford, 162, 184, 396
Foster, William Z., 412
Fourier, Charles, 19, 81, 96, 102, 129, 130, 177, 180, 186, 246, 287, 315, 378, 403, 405
Fox, George, 37
Francia, anarchismo in, 12, 16, 21-22, 42-46, 92-125, 154-155, 186, 211, 216, 222, 230, 239-285
Internazionale in, 249, 250, 251-254, 258
Francia, rivoluzione del 1848, 107-108, 110-112, 115, 121, 128, 133, 240, 242
Fratellanza Internazionale, 140-141, 144, 151, 152, 177, 225, 288-289, 317, 359
Comitato centrale, 141
Fratellanza Russa, 361
Freedom (periodico), 184, 231, 308, 392, 393, 400

Freie Arbeiter Union, 235, 382, 383
Freie Arbeter Shtimme (periodico), 413
Freiheit, Die (periodico), 380, 388, 389, 391, 408, 410, 411
Fribourg, E. E., 147, 209, 210, 249
Frick, Henry Clay, 410-411
Friscia, Saverio, 140, 144, 289, 293
Froissart, 34
Fuller, Roy, 80

Galenson, Walter, 383
Gambuzzi, Carlo, 289, 290
Gandhi, M. K., 16, 162, 206
Gapon, padre, 34
Garibaldi, Giuseppe, 11, 120, 121, 122, 139, 140, 142, 286, 291, 295, 302, 359
Garrido, Fernando, 315, 316
Gauguin, Paul, 102
Gautier, Émile, 260, 264
Geddes, Patrick, 184
Germania, anarchismo in, 81-91, 221, 278, 377-383
Giacobini, 6, 46-47, 49, 102, 108, 110, 243, 287
Giappone, anarchismo in, 231
Gillet, 254
Girondini, 6, 45, 48
Godwin, William, 6, 8, 10, 11, 15, 18-19, 21, 28, 32, 42-44, 50-80, 81, 86, 90, 91, 95, 103, 117, 120, 125, 126, 163, 178, 182, 186, 187, 194, 199, 202, 204, 239, 385, 388, 390, 396, 398, 399, 401, 420, 421
Goldman, Emma, 226, 231, 400, 411-413
Golos Truda (periodico), 367
Gori, Pietro, 228, 303, 376
Gourmont, Remy de, 266
Gran Bretagna, anarchismo in, 16, 21-22, 50-80, 184, 186, 205, 212, 214, 215, 239, 278, 375, 387-401, 419
Grande Rivoluzione, La (Kropotkin), 45, 187
Grave, Jean, 191, 228, 245, 247, 258, 260, 261, 266, 269, 271, 274, 277, 283, 284
Grecia, anarchismo in, 219, 221
Greene, William B., 406, 407
Grey, Alexander, 78
Griffeulhes, Victor, 281, 283
Grün, Karl, 103, 378-379, 385
Guerra dei contadini in Germamania, La (Engels), 35
Guerra e pace (Tolstoj), 94, 200, 201, 202
Guerre et la paix, La (Proudhon), 23, 94, 119, 121-122, 195
Guesde, Jules, 156, 173, 219, 227, 249, 254-255, 256, 279, 280, 305
Guillaume, James, 147, 153-154, 158, 160, 161, 170, 171, 173, 178, 210, 213, 215, 216, 220-221, 222, 224, 386
Gusart, Antonio, 315

Hales, John, 215-216
Halévy, Élie, 93
Hamon, Augustine, 277
Hardie, Keir, 185, 229, 230
Harmel, Claude, 32
Harris, Frank, 184, 410
Harrison, Frederick, 184
Hartley, David, 61
Hašek, Jaroslav, 381
Haskell, Burnette G., 408
Hasselmann, Wilhelm, 380
Hazlitt, William, 53, 54, 79, 187
Hegel, G. W. F., 24, 81, 83, 85, 100, 103, 127, 129, 130, 131, 132, 148, 163, 355, 378
Hegeliani, Giovani, 84, 130
Helvétius, 54, 57
Henry, Émile, 12, 272-273, 411
Herald of Anarchy, The (periodico), 392
Herwegh, G., 84
Herzen, Alexandr, 92, 103, 114, 122, 127, 129, 130, 136, 138-139, 141, 163, 164, 243, 355, 356-357, 359
Hess, Moses, 85, 379
History of Commonwealth (Godwin), 42
Hleb i Volja (periodico), 365
Hoffman von Fallersleben, 84
Holbach, P. F. (d'), 54, 61
Holcroft, Thomas, 55
Holstein, V., 361
Hugo, Victor, 94, 183
Humanisphère, L' (Déjacque), 245-247
Hume, David, 61
Huxley, Thomas Henry, 188, 189
Hyndman, H. M., 185, 230, 389

Ibsen, Henrico, 412
Ideali e realtà nella letteratura russa (Kropotkin), 187
Idée generale de la Révolution, L' (Proudhon), 15, 118, 119, 121
Independent Labour Party, 185
individualismo anarchico, 16-17, 26, 268-269, 276, 284, 308, 397, 399, 401, 405-406, 417
Industrial Syndicalist, The (periodico), 399, 400
Industrial Workers of the World (J. W. W.), 399, 412, 413
Internazionale anarchica, 208, 212-217, 219
Internazionale (Prima), (1864-1876), 8, 15, 93, 102, 103, 123, 125, 128, 145, 146-148, 156, 157, 158, 161, 170, 173-174, 182, 183, 208-222, 228, 239, 249-54, 315, 384, 414
Internazionale Seconda (Socialista), 208, 227-230, 383, 386, 389
Internazionale Comunista (Terza), 234-5, 330
"Internazionale Nera," 208, 225, 257, 407, 411
Internazionale Rossa, 408
Internazionale di Saint-Imier, 213-217, 220-222, 253, 254, 301, 318, 320, 362, 384
Isabella, regina di Spagna, 316
Italia, anarchismo in, 140-141, 153, 156, 178, 211, 213, 214, 215, 217, 220, 222, 286-312
Internazionale in, 291-293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301

Jacob, Marius, 275-276
James, Henry, 231, 388
Jefferson, Thomas, 42-43, 314
Jong, Albert de, 387
Jouhaux, Leon, 283, 416
Journal du peuple, Le (periodico), 277
Jours d'exil (Coeurderoy), 243
Jung, Hermann, 215

Kafka, Franz, 78, 381
Keell, Tom, 231
Kerenskij, Alexandr, 191-192
Kessler, 188
Kitz, Frank, 224, 227, 389, 390
Komintern, 234-235
Kropotkin, Alexandr, 164, 168, 170
Kropotkin, Pëtr, 6, 8, 11, 12, 14-16, 18, 19, 20, 21, 23-24, 31-32, 39, 40, 44-46, 51, 75, 76, 78, 81, 116, 143, 158, 161-194, 196-197, 200, 204, 206, 220, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 232, 234, 239, 244, 247, 255, 260, 261, 264, 276, 308, 313, 323, 342, 352, 353, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 379, 381, 386, 390, 391, 392, 393, 396, 407, 418, 419, 421
Kuliscioff, Anna, 221

Labriola, Arturo, 310
Labour Emancipation League, 389-390
Lacombe, Claire, 49
Lacroix, Sigismond, 46
Lafargue, Paul, 158, 249, 317
Lagardelle, Hubert, 386
Lamb, Charles, 79
Landauer, Gustave, 228, 229, 381-382
Lane, Joseph, 224, 389, 390
Langlois, Amadée, 239, 248
Lao-Tse, 32
Largo Caballero, 334, 345
Lavrov, Pëtr, 159, 170, 171, 361, 362
Law of Freedom, The (Winstanley), 41-42
Lazare, Bernard, 266
Lea, Frank, 79
Léauthier, 271, 272
Lechartier, 32
Leclerc, Théophile, 49
Le Comte, M. P., miss, 224
Ledru-Rollin, 243
Lefrançais, Gustave, 213, 252
Lega socialista, 19, 185, 224, 385, 390-391, 392, 393
Lenin, Vladimir Ilja, 192
Leroux, Pierre, 132, 243
"Lettera ai lavoratori di tutto il mondo" (Kropotkin), 192
Lettera a un francese (Bakunin), 154
Leval, Gaston, 349
Levellers (Livellatori), 37-38, 42
Libertaire, Le (periodico), 245, 277, 283
Liberty (periodico), 406-407

Liebknecht, Wilhelm, 221, 385
Ligt, Bart de, 387
Limousin, Charles, 123, 147, 209, 248, 249
Lione, rivolta del 1870, 154, 155, 174, 177, 251, 417
Locke, John, 57, 61-62, 67
Lorenzo, Anselmo, 316, 318
Loti, Pierre, 276
Luccheni, Luigi, 304
Luigi XVI, 47-48
Machno, Nestor, 186, 285, 352, 353, 367-374, 376, 419
Mackay, John Henry, 83, 86, 382
Maitland, F. W., 57
Maitron, Jean, 257, 277
Malatesta, Errico, 14, 21, 143, 158, 163, 178, 213, 220, 223, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 260, 283, 286, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 396, 400, 416, 421
Malato, Charles, 271, 273, 284, 396
Mallarmé, Stéphane, 257, 266, 267
Malon, Benoît, 210, 219, 250, 251, 252
Malraux, André, 282
Malthus, T. R., 187-188
Manifesto al Popolo Francese (aprile 1871), 252
Manifesto dei Sessanta, 123-124, 208
Mann, Tom, 184, 230, 399
Mannin, Ethel, 400
"Mano negra," società segreta, 322-323
Marsal y Anglosa, A. (Sarro Magallan), 315-316
Marx, Karl (e Marxismo), 8, 13, 14, 15, 18, 19, 22, 24, 25, 33, 80, 84, 85, 93, 98, 102-105, 107, 121, 127, 128, 132, 145-146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 227, 228, 229, 282, 291, 292, 316, 356, 379, 384, 407, 408, 415, 416, 418
massoneria, anarchia e, 289
Matese, rivolta del, 289, 300, 301, 305, 417
Mattei, Ettore, 306
Maurin, Joaquin, 330
Mazzini, Giuseppe, 11, 120, 121, 122, 140, 141, 156, 209, 243, 286-287, 291, 292, 295
Mazzoni, Giuseppe, 290
Mc-Kinley, William, 411
Mečnikov, L., 359
Memorie di un rivoluzionario (Kropotkin), 172, 185, 190, 196
Mencken, H. L., 406
Men Like Gods (Wells), 80, 246
Mera, Cipriano, 372
Merlino, Saverio, 224, 227, 260, 302-303, 305, 392
Merrill, Stuart, 266
Meslier, Jean, 32
Messico, anarchismo in, 221, 236, 375, 376-377
Meunier, Théodule, 271, 272
Michajlov, M. L., 168
Michel, Louise, 12, 14, 224, 228, 252, 253, 258, 260, 265, 396, 421
Milan del Bosch, generale, 332
Mileti, Raffaele, 290
Mill, John Stuart, 142
Millerand, Alexandre, 229
Milton, John, 37, 200
Miner's Next Step, The (anonimo), 399
Mirbeau, Octave, 266, 270, 273, 396
Mirecourt, Eugène, de, 118
Monatte, Pierre, 231-232, 281, 283, 384
Moncasi, Juan Oliva, 322
Montesquieu, Charles Louis de, 58
Montjnich, atrocità di, 325-326, 328
Morago, Gonzales, 220, 316
Moral, Díaz del, 332-333
Morgan, Charles, 80
Morley, John, 184
Moro, Tommaso, 16, 19, 35, 75, 177
Morris, William, 19, 75, 80, 180, 184, 185, 203, 230, 390, 391, 393, 395
Most, Johann, 380, 388, 389, 408, 410, 411
Mother Earth (periodico), 412
Mowbray, C. W., 390
Muehsam, Erich, 381
Mumford, Lewis, 77, 196
Murry, John Middleton, 80

Mussolini, Benito, 312
mutualismo, 8, 15, 46, 102, 144, 147-148, 172, 177, 208, 210-211, 239, 247-248, 250, 252-253, 288, 379, 406
Mutuo appoggio, Il (Kropotkin), 15, 44, 175, 185, 187, 188, 190, 204

Nabat, Federazione, 368
Napoleone III, 28, 109, 110, 113, 114, 120, 122, 153, 208, 248
Narodnaja Volja (organizzazione) 10, 224, 363, 364
Narodnoe Delo (periodico), 359-360
Nathan-Ganz, Edward, 224, 225
National Arbeids Sekretariat, 386-387
Nazionalismo e cultura (Rocker), 381
Nečaev, Sergej, 150-153, 156, 158, 161, 172, 245, 360, 408
necessità, anarchia e, 60-62
Nettlan, Max, 31, 303, 313, 314
New Law of Righteousness (Winstanley), 39-41, 42
Newton, Samuel, 55
nichilismo, 5, 10, 12
Nicola I, zar di Russia, 137, 164, 191
Nietzsche, F. W., 82, 85, 379
Nieuvenhuis, F. Domela, 21, 227, 228, 229, 384-387
Nin, Andres, 330
Nuovo mondo industriale e societario (Fourier), 96

Obščina (periodico), 362, 365
Oelsnitz, A., 361
Ogarëv, N., 357
Olanda, anarchismo in, 16, 205, 212, 214, 215, 227, 231, 236, 278, 377, 384-387
Omaggio alla Catalogna (Orwell), 342-343
On the Duty of Civil Disobedience (Thoreau), 402
Orlov, Ivan Yakovlevič, 358
Orwell, George, 73, 181, 342
Owen, Robert, 51, 79, 81, 99, 278, 388, 403, 404

pacifismo, anarchismo e, 16-17, 189-200, 227, 384
Paepe, César de, 141, 148, 156, 210, 211, 212, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 384
Paine, Thomas, 43-44, 45, 57, 58-59, 357, 401
Palladino, Carmelo, 290, 291
Paradiso perduto (Milton), 200
Parkes Bamford, Henry, 377
Parole di un ribelle (Kropotkin), 175, 176, 179
Parsons, Albert, 409, 410
Partito Socialista Rivoluzionario italiano, 217
Passanante, Giovanni, 300-301
Pataud, E., 282
Pease, Edward, 186, 393
Peiro, Juan, 339
Pelloutier, Fernand, 163, 228, 279-280, 282, 310
Père Peinard, Le (periodico), 257-258, 261, 266, 274, 277
Perovskaja, Sofja, 363
Perú, anarchismo in, 375
Pestaña, Angel, 330, 331, 335, 339, 340
Peuple, Le (giornale), 107-108, 112-114, 174, 249
Pezza, Vincenzo, 293
Philosophie du progrès (Proudhon), 19, 24, 118
Philosophy of Anarchism, The (Read), 400
Picasso, Pablo, 326
Pietro il Grande, 354
Pindy, 213, 215
Pisacane, Carlo, 94, 286-287, 288
Pissarro, Camille, 266
Pissarro, Lucien, 266
Pitt, William, 59
Pi y Margall, 94, 314, 315, 316, 317, 319
Plače, Francis, 79
Platone, 20, 70
Plechanov, G., 352, 364
Poetry and Anarchism (Read), 400
Political justice (Godwin), 15, 32, 42, 43, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60-61, 63-64, 65-80, 187, 398, 401
Portogallo, anarchismo in, 318
Porvenir, El (periodico), 108, 313
Pouget, Émile, 224, 228, 258, 261, 265, 274, 277, 281, 282, 283, 386

Powys, John Cowper, 400
Preu, James A., 32
Priestley, F. E. L., 61-62, 80
Priestley, Joseph, 55
Principe fédératif, Du (Proudhon), 122, 314
"Principi del Sindacalismo Rivoluzionario," 236
Processo dei Centonovantatré (1878), 171
Profintern, 235-236, 284
Prometeo liberato (Shelley), 79
"Propaganda mediante i fatti," 16, 174, 186, 220, 224, 225, 259, 262, 272, 295, 396, 407
Proudhon, Pierre-Joseph, 7, 8, 9, 11, 13, 15, 17, 19-20, 22, 24, 28, 45, 51, 52, 63, 68, 76, 80, 81, 85, 92-125, 126-133, 135, 143, 153, 168, 172, 174, 175, 177, 178, 186, 194, 195, 202-204, 208, 209, 210, 211, 218, 239, 240-249, 252, 278, 282, 286, 287, 288, 313, 314, 355, 356, 377-378, 379, 381, 385, 390, 396, 404, 406, 407, 421
Puekert, Josepf, 380
Pugačëv, 353, 360, 370

quaccheri, 37, 42
Question révolutionnaire, La (Déjacque), 245
Quotidien, Le (periodico), 278

Rabelais, François, 32
Raboči mir (periodico), 365
Rabotnik (periodico), 361-362
Radical Review (periodico), 406
Ralli, Z. K., 360, 361, 362, 364
Ravachol, 12, 267-271, 411
Razin, Stenka, 151, 353
Razza a venire, La (Lytton Bulwer), 89
Read, Herbert, 80, 162, 400
Reazione in Germania, La (Bakunin), 9, 131
Reclus, Élie, 250-251, 252, 316
Reclus, Élisée, 140, 141, 144, 160, 177, 178, 183, 223, 228, 229, 250-251, 252, 258, 260, 268, 362, 392
Reclus, Paul, 274, 284
Reflections on the French Revolution (Burke), 58
Réflexions sur la Violence (Sorel), 282
Regina Mab (Shelley), 79
Regnier-Henri de, 266
Renan, Ernest, 183
Répresentant du peuple, Le (periodico), 108-112, 239, 313
Resurrezione (Tolstoj), 198-199, 200
Revista Blanca, La (periodico), 326
Revolt (periodico), 400
Révolte, La (giornale), 175, 226, 228, 260
Révolté, Le (periodico), 174-175, 177, 178, 182, 184, 188, 257-258, 260, 261, 266, 270, 274, 277
Révolution dans l'homme et dans la societé (Coeurderoy), 243
Révolution sociale, La (periodico), 224, 260, 270
Riccardo II, 34
Richard, Albert, 144, 154, 210, 250-251
Richards, Vernon, 348, 400
Richepin, Jean, 266
Rights of Man, The (Paine), 44, 58-59
Rimbaud, Arthur, 150
Rivera, Diego, 377
Rivera, Primo de, 330, 332, 334, 335, 337
Rivolta dell'Islam, La (Shelley), 79
Rivoluzione americana, 42, 44-48
Rivoluzione francese, 6, 7, 45, 46-47, 48-50, 52-53, 57, 58, 81, 116, 121, 143
Robespierre, 7, 49
Robin, Paul, 174
Rocker, Rudolf, 31, 231, 233, 237, 381, 394
Rolland, Romain, 196
Roosevelt, Theodore, 411
Ross, Armand, vedi Sažin Michail
Rossetti, Helen, 396
Rossetti, Olivia, 396
Rossetti, William Michael, 396
Rousseau, Jean Jacques, 18, 54, 57, 67, 129
Roux, Jacques, 46-47, 48-49
Roux, Saint-Pol, 267
Ruge, Arnold, 84, 103, 130, 131
Runciman, James, 184
Ruskin, John, 65
Russia, anarchismo in, 126-206, 239, 352-374

Russia, rivoluzione del 1905, 365-366
Russia, rivoluzione del 1917, 191-193, 234, 285, 311, 367-369, 412

Sacco, Nicola, 413
Sagra, Ramón de la, 108, 239, 313
Sainte-Beuve, Charles Augustin, 94, 97
Saint-Simon, Henri de, 17, 102, 129, 378
Sandeman, Robert, 55-57
Sartre, Jean-Paul, 282
Say, J.-B., 85
Sažin Michail (Armand Ross), 170, 360, 361
Scandinavia, anarchismo in, 278
Schapiro, Alexandr, 231, 233, 368
Schiavitú del nostro tempo, La (Tolstoj), 203
Schmidt, Johann Caspar. Vedi: Stirner Max
Schweitzer, Albert, 162
Schwitzguébel, Adhémar, 158, 160, 170, 210, 213, 215, 223
Scienza moderna e l'anarchia, La (Kropotkin), 18, 31-32
Sciopero generale, 16-17, 26, 216, 227, 232, 278, 279, 280, 282, 309, 310, 311, 326, 366, 384, 385, 400
Segni, Salvador, 331, 332
Sentiñon, Gaspar, 317
Sergent, Alain, 32
Serno-Soloveič, Alexandr, 359
Serreaux (Égide Spilleux), 224-225, 259-260, 262
Seymour, Henry, 392
Shaw, George Bernard, 80, 162, 184, 229, 392, 397, 406, 415
Shelley, Percy Bysshe, 10, 28, 52, 79, 388
Signac, Paul, 266
simbolismo, 239, 266
Singer, Paul, 229
Sistema delle contraddizioni economiche (Proudhon), 9, 51, 105-107, 115, 168, 314
Skoropadskij, etmano, 369-370
Smith, Adam, 85
Social Democratic Federation, 185
Social Reconstruction in Spain (Leval), 349
Sociale, La (periodico), 277
Socialismo e comunismo nella Francia contemporanea (Stein), 130
Socialist Labour Party, 407
Société des Republicaines Révolutionnaires, 49
sociniani, 55
Sokolov, Nikolaj, 360
Solidaridad Obrera, 327, 339
Sonvillier, circolare di, 156, 212, 213, 291, 318
Sorel, Georges, 282, 290, 310, 386
Southey, Robert, 78
Sozialist, Der (periodico), 381
Spagna, anarchismo in, 23, 25, 156, 211, 213, 214, 215, 217, 222, 239, 313-351, 414, 417, 419
Federazione spagnola dell'Internazionale, 317, 318, 321
Spagna, guerra civile in, 23, 237, 330, 335, 341-351, 400, 417
Spain and the World (periodico), 400
Spanish Cockpit, The (Borkenau), 335, 348
Spanish Labyrint, The (Brenan), 336-337
Spartaco, 33
Spies, August, 409-410
Spirito delle leggi (Montesquieu), 58
Spooner, Lysander, 406, 407
Stalin, Joseph, 366, 369
Stankevič, Nikolaj, 129
Stati Uniti, anarchismo negli, 16, 21-22, 42, 205, 225, 226, 231, 303, 375, 378, 401-413, 419
Stato, Lo (Kropotkin), 187
Statuti, Michelangelo, 290
Stein, Lorenz, von, 130
Steinlen, 266
Stekloff, V. M., 213, 214
Stephen, Leslie, 184
Stepniak, Sergei, 298, 359, 362, 392
Stirner, Max, 8, 15, 51, 76, 80, 81-91, 92, 93, 95, 126, 130, 135, 241, 268, 276, 377, 378, 379, 382, 391, 397, 399, 420
Sveriges Arbetares Central (S.A.C.), 236, 237, 383, 384
Svezia, anarchismo in, 236, 377, 383-384
Svizzera, anarchismo in, 131, 156, 178

Swift, Jonathan, 32, 73
Swinburne, A. C., 184
Syndicalist League of North America, 412

Tailhade, Laurent, 266, 273
Tarn, Albert, 392
Temps nouveaux, Les (periodico), 266, 277, 283
Terra promessa, La (Morris), 19, 80, 390, 391
terrorismo, 5, 11-12, 259-275, 298-300, 303-304, 311, 320, 323, 325, 363, 369
Thomas, Hugh, 341
Thompson, William, 79-80
Thoreau, Henry David, 6, 206, 242, 401-402, 420
Thoughts on Man (Godwin), 62
Tocqueville, Alexis de, 356
Tolain, Henri, 123, 147, 209, 210, 248, 249, 250, 251, 253
Toller, Ernst, 382
Tolstoj, Leone, 6, 8, 11, 16, 21, 37, 38, 51, 68, 79, 94, 119, 195-206, 227, 239, 312, 352, 354, 359, 366, 381, 396, 420, 421
Torch, The (periodico), 396
Torniamo a Matusalemme (Shaw), 80
Tortelier, Joseph, 227, 228, 279
Trades Unions, Grand National Consolidated, 79, 146, 147, 278, 388
e tradunionisti, 209, 210, 283
Tresca, Carlo, 411
Tribune nationale, La (periodico), 109
Tristan, Flora, 102
Trockij, Leon, 368, 372
Truth lifting up its Head above Scandals (Winstanley), 38
Tucci, Alberto, 140, 144, 289
Tucker, Benjamin, 392, 406, 407, 413
Turgenev, Ivan, 130, 163, 164, 199, 203
Tyler, Wat, 34

Ucraina, anarchismo contadino in, 20, 185, 352, 366, 369-374
Umanità nuova (periodico), 311, 312
Umberto I, re d'Italia, 300, 304, 307
Unico, L' (Stirner), 81-82, 84, 85, 86-91
Union of Russian Workers, 366, 411
Unione Sindacale Italiana, 235, 236, 310, 311, 312
Uruguay, anarchismo in, 221, 375
Ussiti, 32
Utin, Nikolaj, 147, 170, 359, 360
Utopia (T. Moro), 19, 35
utopia, 18-19, 20, 25, 75, 80, 99, 117, 130, 204, 245, 304, 354, 378, 417

Vaillant, Auguste, 271-272, 273, 274
Vaillant, Édouard, 256
Valéry, Paul, 266
Vallotton, Felix, 266
Vandervelde, Émile, 229
Van Dongen, 266
Van Paasen, Pierre, 9
Van Rysselberghe, 266
Vanzetti, Bartolomeo, 413
Varlet, Jean, 46, 48, 49-50
Varlin, Eugène, 148, 209, 210, 250, 251, 252, 253, 278
Veblen, Thorstein, 76
Venturi, Franco, 352-353
Verhaeren, Émile, 267
Verlaine, Paul, 150
Vermorel, 248, 249, 252
Verrycken, 219
Viaggi di Gulliver, I (Swift), 32, 73
Vielé-Griffin, Francis, 266
Vittorio Emanuele II, re d'Italia, 297, 299
Vogt, Emil, 141
Voix du peuple, La (giornale), 114-115, 277, 281, 355
Volin V. Eichenbaum Vsevolod Nichajlovič.

Wagner, Richard, 83, 136
Wallace, Alfred Russel, 184, 189
Walden (Thoreau), 402
Warren, Josiah, 81, 403-406
Watts-Dunton, Theodore, 184
Weitling, Wilhelm, 131-132, 134, 378
Wells, Herbert George, 77, 80, 246, 418
Weyler, generale, 325
Whitman, Walt, 406
Wilde, Oscar, 28, 80, 150, 162, 266, 396-398

Wilkes, John, 55
Wilson, Angus, 80
Wilson, Charlotte, 392-393
Winstanley, Gerrard, 38-42, 47, 50, 75, 103, 177, 202, 239, 405, 420
Wolff, maggiore, 209
Wollstonecraft, Mary, 78
Wordsworth, William, 57, 78

Xo d'Axa, 267

Yvetot, Georges, 280, 281, 282, 283, 386

Zajtsev, Varfomeley, 360
Zapata, Emiliano, 376-377
Zasulič, Vera, 352, 364
Željabov, 363
Zenone, 32
Zola, Émile, 396
Žukovskij, Nicolaj, 144, 156, 160, 170, 359, 360, 361, 362, 364, 396
Zweig, Stefan, 195

Indice

pag.

1. Prologo

Parte I - L'idea

31 *2. L'albero genealogico*
51 *3. L'uomo della ragione*
81 *4. L'egoista*
92 *5. L'uomo del paradosso*
126 *6. L'impulso distruttivo*
161 *7. L'esploratore*
195 *8. Il profeta*

Parte II - Il movimento

207 *9. Iniziative internazionalistiche*
239 *10. L'anarchia in Francia*
286 *11. L'anarchia in Italia*
313 *12. L'anarchia in Spagna*
352 *13. L'anarchia in Russia*
375 *14. Tradizioni diverse: l'anarchia nell'America Latina, nell'Europa settentrionale, in Gran Bretagna e negli Stati Uniti*

414 *15. Epilogo*

422 *Bibliografia*

430 *Indice dei nomi*